CHRISTOPHER DAWSON

DINAMICA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

RIALP

CHRISTOPHER DAWSON

DINAMICA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1961

COLECCION RIALP, DE CUESTIONES FUNDAMENTALES

CONSEJO DE DIRECCION:

Juan José López-Ibor. — Rafael Calvo Serer. — Antonio Millán Puelles. Roberto Saumells. — Gonzalo Fernández de la Mora. — Antonio Fontán. José María Desantes Guanter.

SECRETARIO:

Florentino Pérez-Embid.

1. *La cuestión social, por JOHANNES MESSNER.*
2. *Dinámica de la historia universal, por CHRISTOPHER DAWSON.*
3. *Fe y creación literaria, por WILHELM GRENZMANN.*

Título original

The Dynamics of World History

1957 Sheed and Ward, Ltd., Londres
© 1961 de la versión española, realizada por ROSALÍA VÁZQUEZ, para todos los países de habla castellana, *by* EDICIONES RIALP, S. A.-Preciados, 35.-MADRID

DEPÓSITO LEGAL. M. 2.594.-1961 NÚM. RGTRO.: 134-61

TALLERES GRÁFICOS DE «EDICIONES CASTILLA, S. A.»-MAESTRO ALONSO, 21.-MADRID

Doscientos años representan un espacio de tiempo relativamente breve en la historia de la especie humana en la tierra y, sin embargo, durante ese período se ha producido un cambio en los modos de vida del hombre, que supera a todos los que tuvieron lugar en siglos pasados. Los inventos aportados por la revolución científica de los dos últimos siglos han transformado totalmente la naturaleza y la sociedad humana, y los pueblos de cinco continentes comienzan a adaptarse a las normas comunes de una civilización tecnológica. Además, no existen indicios de que ese movimiento acelerado de evolución social tienda a disminuir su ritmo en cualquier sentido. Todo ello presta carácter único a la situación social del momento.

Pero la revolución científica no es la única que ha hecho vacilar las bases que los hombres heredaron de sus antepasados. El impacto de dos guerras mundiales en una sola generación del siglo XX y el auge de los ideales totalitarios en Europa central y oriental, han transformado de un modo total la estructura de la sociedad europea y alterado profundamente el equilibrio que sustentaba la hegemonía europea en el mundo. Ya no le es posible al hombre occidental contemplar al resto de la humanidad desde una posición privilegiada, lograda a base de riqueza y poder. En la propia Europa el huracán de la guerra ha hecho desaparecer muchas de las instituciones históricas, mientras que en el exterior el flujo ascendente del nacionalismo y la xenofobia oriental están a punto de eliminar los núcleos europeos de cultura y política existentes en el Este desde tiempos lejanos.

No es extraño que el neófito cultivado e incluso el público en general muestren interés creciente por las cuestiones que atañen al destino histórico

del hombre y deseen desentrañar el significado que el momento actual tiene en la historia del mundo. La teoría del progreso, que garantizaba al hombre del siglo XIX la conclusión feliz de todos los cambios que se producían a su alrededor, parece perder hoy día su valor ante la Historia, pero, de ser así, cabe preguntarse, ¿cómo debe interpretar el hombre del siglo XX la evolución revolucionaria que tiene lugar en esta era?

Los filósofos historiadores contemporáneos tratan de resolver esa cuestión y sus teorías atraen auditorios cada vez más numerosos. Las ideas son muchas y diversas: por una parte la de Oswald Spengler sobre la decadencia inevitable de toda civilización histórica, expuesta con admirable imaginación, o bien la opinión de Arnold Toynbee, de que la superación de los obstáculos es lo que determina el carácter de una civilización, o la tesis de F. S. Northrop de que el destino del Este y el Oeste es el de complementarse para formar en el futuro una civilización mundial. Nos limitamos a citar algunos de los intérpretes de la Historia y de la cultura entre los muchos que han intentado explicar el significado de los cambios que se producen incesantemente en este universo, donde la civilización moderna se expande rápidamente.

¿Qué lugar ocupa entre esos trabajos el de Christopher Dawson? ¿Cuáles son las características distintivas de su método de interpretación de la Historia? ¿Qué elementos son a su juicio los más importantes para el progreso cultural? ¿O considera, quizá, que es posible en la Historia el progreso en gran escala? ¿Qué comparación puede establecerse entre su pensamiento y los otros «metahistoriadores»[1] y filósofos de la cultura?

La finalidad del presente volumen es la de dar respuesta adecuada a todas esas preguntas y a otras de naturaleza similar. Tiene también por objeto presentar, permítasenos la expresión, «una sección transversal» del pensamiento del señor Dawson sobre la historia del mundo, y con tal fin hemos hecho una selección de sus escritos a lo largo de treinta y cinco años, que comienza por su primer artículo, publicado en «The Sociological Review», en 1921 *(Sociology and the Theory of Progress)*, y concluye con su crítica de la obra de Arnold Toynbee, *Study of History*, aparecida en «International Affairs», en abril de 1955.

Prácticamente se puede decir que esas dos fechas limitan la carrera de Christopher Dawson como escritor; durante ese período formuló en libros y revistas un concepto de la historia del mundo que, tanto en alcance como en visión, puede compararse a los de Spengler, Northrop y Toynbee. Sin embargo, el valor de su pensamiento como filósofo de la Historia y de la cultura queda oscurecido por el hecho de que la mayoría de sus libros se consagran a dos ideas determinadas: 1) Seguir paso a paso el desarrollo histórico de la cultura occidental; y 2) analizar las causas de la crisis mundial contemporánea. No obstante, en varios de sus primeros trabajos, así como en muchos de sus artículos no recopilados, el señor Dawson se ocupa de otras cuestiones de importancia vital para los estu-

---

[1] Véase más adelante *El problema de la metahistoria*, págs. 216-221.

diantes de culturas comparadas. Y con el fin de revelar ese aspecto algo olvidado del pensamiento del señor Dawson, hemos publicado este libro, que recomendamos especialmente a la atención de antropólogos y sociólogos.

En el terreno de la cultura comparada, al que Christopher Dawson consagra su pensamiento, encontramos en primer lugar lo que denominamos «el movimiento de la historia del mundo», es decir, la investigación de los contactos fertilizadores entre las diferentes civilizaciones y culturas, y la ampliación de la zona de comunicación cultural que tales contactos originan. Su primer volumen, *The Age of the Gods* (1928), con el subtítulo «Estudio de los orígenes de la cultura en la Europa prehistórica y en el antiguo Oriente», describe el desarrollo de la civilización desde el año 1000 a. J., y es el trabajo más importante de todos los que ha dedicado a esta cuestión. Sin embargo, *Progress and Religion*, publicado el siguiente año, recapitula el desarrollo de la civilización, con la fusión de los factores intelectuales y sociales, desde los tiempos primitivos hasta la época moderna. *Progress and Religion* ha servido de base para sus posteriores trabajos, y las ideas que expone en el primero, de forma esquemática pero impresionante, se repiten en los últimos con mayor detalle y elaboración. Posiblemente el más importante de esos últimos libros, en relación con el tópico que nos ocupa, sea *Enquiries* (1933). En adición a tres o cuatro artículos largos, donde describe los puntos principales de su concepto de la historia del mundo, contiene varios análisis de los movimientos sociales y religiosos, que revelan gran penetración.

Otra materia que ocupa el pensamiento de Christopher Dawson, y que el presente volumen trata de exponer, es lo que podríamos llamar *Dinámica de la Historia Universal.* Como quiera que el señor Dawson basa sus principios históricos en su filosofía de la cultura, incluimos un amplio análisis de esa filosofía en la última parte de este volumen. Para una mejor comprensión de las ideas del señor Dawson sobre la dinámica de la cultura, resulta indispensable conocer los tres volúmenes que acabamos de mencionar, así como la primera serie de sus conferencias Gifford, *Religion and Culture* (1948). Las secciones primera y tercera de esta selección —*Fundamentos sociológicos de la Historia* y *Urbanismo y naturaleza orgánica de la Cultura*— contienen artículos que tratan de esa cuestión con detalle.

Y, naturalmente, nos queda por mencionar el trabajo de Dawson relacionado con la evaluación y crítica de diversos conceptos de la historia del mundo. Sus aportaciones a esta materia están de tal forma dispersas en libros, periódicos y revistas, que creemos que su reunión en un solo trabajo constituye una de las características más interesantes de este libro. Las dos últimas secciones del mismo, agrupadas bajo el título *Conceptos de la historia del mundo*, contienen todos los artículos de Dawson sobre esta cuestión, a excepción de uno sobre la filosofía de la historia de Hegel, publicado recientemente en *Understanding Europe*, y que, por tanto, el lector puede encontrar fácilmente [1].

---

[1] CHRISTOPHER DAWSON, *Hacia la comprensión de Europa*, RIALP. Madrid, 1953, páginas 235 y sigs.

Un cuarto tópico, al que Dawson ha consagrado sus escritos sobre historia del mundo, es lo que usualmente denominamos «religión comparada». Pero desde el punto de vista del señor Dawson, sería más exacto llamarle «significado de la experiencia religiosa de la especie humana». Hay dos volúmenes que ofrecen especial interés por las ideas que exponen acerca de este problema: *Progress and Religion*, que dedica la tercera parte de sus páginas a ese tópico, y *Religion and Culture*, enteramente consagrado de una forma u otra a su estudio. En atención a los propósitos que nos guían, hemos escogido un trabajo más condensado de su interpretación, que aparece en un pequeño tomo publicado en 1931 con el título de *Christianity and the New Age*. En este ensayo, que presta especial atención a la religión primitiva y a las religiones mundiales de Oriente, Dawson muestra el sentido de unidad que se revela en el conocimiento creciente del hombre acerca de la realidad religiosa, y designa las necesidades básicas de la naturaleza humana, que todas las religiones tratan de satisfacer. En cierto modo, el objetivo es el mismo que se propuso Etienne Gilson en el terreno filosófico, al escribir su obra *The Unity of Philosophical Experience*[1], o, introduciéndose más en el dominio de la religión comparada, con su ensayo *God and Philosophy*.

DISPOSICION DE ESTE LIBRO

Al preparar este volumen para presentar las ideas fundamentales de Christopher Dawson en los cuatro terrenos descritos, hemos preferido reunir los artículos referentes a un mismo tema, en lugar de ordenarlos cronológicamente por fechas de publicación. La finalidad de la obra es la de demostrar cómo ha procedido Christopher Dawson para formar su noción de la Historia a base de sus conceptos sobre los factores sociológicos que, en realidad, son las fuerzas dinámicas de los acontecimientos y movimientos históricos. Por consiguiente, dedicamos la primera sección del libro al examen de la naturaleza de la sociología y de los elementos que, al parecer de Dawson, son más significativos en la cultura y en la sociedad; a continuación presentamos ciertos aspectos de la historia mundial bajo la influencia de los factores sociológicos. La tercera sección considera el tema de más importancia en la sociología de Dawson, y que es, a su juicio, uno de los que tienen más influencia en el curso de la Historia: nos referimos a la naturaleza del desarrollo urbano y a la necesidad de una civilización más perfecta que afiance sus raíces en el medio ambiente regional donde ha nacido.

Esas tres secciones constituyen la parte más amplia del volumen, a la que damos el título de *Hacia una sociología de la Historia*. De todos los artículos que contiene, el titulado *La religión y la vida de la civilización* es el que nos explica con más exactitud, aunque de forma abre-

---

[1] ETIENNE GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, RIALP, Madrid, 1960.

viada, el concepto que Dawson tiene de la historia del mundo. Por lo tanto puede utilizarse como referencia para la lectura de los artículos de la segunda parte, donde se hace una crítica de las opiniones sobre la historia del mundo, mantenidas por otros intérpretes contemporáneos. La segunda parte del volumen, *Conceptos de la historia del mundo,* aborda el tema de la Historia en función de las ideas que el hombre tiene de su significado, más bien que desde el punto de vista de las sociedades humanas en contacto con su medio ambiente. Describe la forma en que las fuerzas intelectuales y las realidades de naturaleza material, afectan a la historia de la especie humana. Pero también demuestra que, caso de abordar la Historia desde un ángulo puramente filosófico, se corre el peligro —como ocurrió en Grecia e India— de negar el significado bien definido de la Historia y de aceptar como clave de los acontecimientos históricos el principio de reiteración más bien que el de progreso. El único medio de evitar la difuminación del concepto de Historia, defecto usual del filósofo, es el de atribuir su formación a los hechos sociológicos.

La noción cristiana de la Historia pudo romper el cerco impuesto por el mundo antiguo con su concepto de «reiteración histórica», precisamente porque sus raíces se encontraban en la tradición social de la ley hebraica y de los profetas, y su experiencia histórica arrancaba de un pueblo determinado, el judío. Y como quiera que sus ideas no eran simples abstracciones filosóficas, sino que se basaban en realidades históricas y sociales, el cristianismo pudo establecer los cimientos de una noción de historia a la vez universal y progresiva, es decir, abarcando a toda la especie humana en su marcha hacia una meta definitiva de significado único y trascendente.

Esa nueva actitud histórica introducida por la tradición judeo-cristiana, es la razón del profundo interés que la cultura occidental muestra por el significado de la Historia, a diferencia de las civilizaciones orientales, y que dio por resultado un desarrollo extraordinario de las filosofías históricas occidentales, desde San Agustín hasta Karl Marx y Arnold Toynbee. (Obsérvese que dos de los artículos dedicados a la interpretación cristiana de la Historia, en la segunda parte de este volumen, contienen asimismo una polémica sobre la influencia ejercida por la noción cristiana de la Historia en el pensamiento social e histórico de Occidente.) A causa de esa noción progresiva y universal de la Historia, y de la actividad social y dinamismo histórico engendrados por ella, la cultura occidental pudo influir sobre la especie humana de una forma mucho más revolucionaria que cualquier otra civilización, y reunió paulatinamente a todas las culturas mundiales en una zona única de comunicación.

Así, pues, el factor común de las dos partes principales de este volumen es el énfasis atribuído al valor de los factores sociológicos de la Historia, tanto si se manifiestan directamente en forma de evolución histórica, como si intervienen indirectamente, a modo de ideas, en la transformación del mundo. La importancia que se atribuye a los factores sociológicos y culturales no significa que la vida intelectual del hombre esté determinada por las condiciones materiales, como Marx afirmaría, sino que las ideas

no se forman ni desarrollan como fuerzas sociales, ni ejercen una influencia decisiva, a menos que se apoyen en la tradición social y se adhieran de forma vital a la vida de la sociedad determinada que pretenden influir.

Considerando este volumen en su conjunto, se observa un progreso de la sociología hacia la historia del mundo, y una relación entre los factores materiales del desarrollo cultural, y los de naturaleza intelectual.[1]

JOHN J. MULLOY.

[1] Para la interrelación entre sociología e historia véase más adelante págs. 307-340.

PRIMERA PARTE—HACIA UNA SOCIOLOGIA DE LA HISTORIA

SECCION 1.ª: FUNDAMENTOS SOCIOLOGICOS DE LA HISTORIA

1. Fuentes de la evolución cultural

Transcurrido más de un siglo de especialización histórica e investigaciones arqueológicas, así como de análisis minuciosos de documentos y fuentes informativas, ha llegado el momento en que es posible cosechar los frutos de esa intensa labor y realizar una síntesis general de los nuevos conocimientos adquiridos sobre el pasado del hombre. El hecho de que no podamos comprender el presente sin un conocimiento del pasado —o la parte sin el todo— es una verdad evidente y, sin embargo, difícilmente admisible con anterioridad a nuestra época. El hombre había de contentarse con la historia de un puñado de pueblos favorecidos y de ciertos períodos excepcionales —como la Grecia y la Roma clásicas o nuestro pasado inmediato—, que eran como islas que irradiasen luz en un mar de tinieblas. Pero ahora, gracias no sólo a los sensacionales descubrimientos sobre las grandes civilizaciones del antiguo Oriente, sino, aún más, a la investigación paciente de los desecados huesos de la arqueología —en sentido literal, huesos y fragmentos de alfarería y utensilios primitivos— se ha logrado obtener una perspectiva general del pasado de nuestra civilización. Es cierto que aún existen lagunas en nuestro conocimiento y que hay una infinidad de problemas pendientes todavía de solución, pero, al menos, las líneas generales están trazadas de forma que cualquier persona cultivada no puede seguir ignorando el fundamento básico de nuestra civilización.

Es evidente la importancia práctica de ese conocimiento. Al no disponer de una estructura general sobre la que basar nuestro conocimiento de la Historia, nos vemos forzados a recurrir a una unidad menor, como

punto de referencia para ordenar nuestras ideas, y esa unidad menor ha de ser, indudablemente, el estado nacional. Durante los dos últimos siglos, la historia de Europa se interpretó desde un punto de vista casi exclusivamente nacional. Y como quiera que la unidad es esencialmente política, el método de interpretación tiende a ser igualmente político, con el resultado de que la Historia ha descendido a menudo al nivel de propaganda política, e incluso algunos de los historiadores más famosos del siglo XIX —como Macaulay, Froude, Treitschke, y hasta Mommsen— no han sentido escrúpulos en revelar partidismos políticos.

Ese estado de cosas constituyó una de las causas principales de la última guerra [1], y es indudable que los pueblos de Europa no podrán jamás cooperar en paz mientras no posean conocimientos sobre su tradición cultural común ni descubran la verdad sobre la unidad de la civilización europea. Ahora bien, existe un sustituto del concepto nacionalista de la Historia. Nos referimos al concepto cultural y sociológico que sigue de cerca a la unidad política y estudia esa unidad social fundamental que denominamos cultura.

I. *Naturaleza de la cultura*

¿En qué consiste una cultura? La cultura es un sistema común de vida, una adaptación particular del hombre a su medio ambiente y a sus necesidades económicas. Tanto en su desarrollo como en sus modificaciones se asemeja a la evolución de las especies biológicas que, como el doctor Regan señaló en su conferencia ante la British Association, en 1925, se debe fundamentalmente no a un cambio de estructura, sino a la formación de una comunidad, bien con nuevas costumbres o en un ambiente nuevo y limitado. Y así, al igual que cada región natural tiende a poseer sus formas características de vida vegetal y animal, también poseerá su propio tipo de sociedad humana. Ello no significa que el hombre sea meramente una materia plástica sometida a la acción de su medio ambiente, sino que lo moldea a la vez que se deja moldear. Cuanto más inferior es una cultura, mayor pasividad manifiesta. Pero la cultura superior se revela mediante su condición material, tan dominante y triunfal como un artista con sus recursos profesionales.

Es cierto que tres de las fuerzas principales que forman y modifican la cultura humana son las mismas que intervienen en la formación de las especies animales. A saber: 1) la raza, es decir, el factor genético; 2) el medio ambiente, o factor geográfico; y 3) la función o la ocupación, o sea, el factor económico. Pero existe además un cuarto elemento, el pensamiento, o factor psicológico, peculiar de la especie humana y cuya presencia libera al hombre de su dependencia ciega del medio ambiente, característica de todas las formas inferiores de vida. Este factor es precisamente el que hace posible la formación de una reserva siempre creciente de tradiciones

[1] Primera guerra mundial.

sociales, de forma que los bienes logrados por una generación se transmiten a la siguiente y los descubrimientos o nuevas ideas de un individuo se convierten en propiedad común de la sociedad. De este modo una cultura humana es capaz de evolucionar con mayor rapidez y de adaptarse con mayores probabilidades de éxito a un medio ambiente nuevo, por razón de una herencia de características adquiridas; circunstancia que no parece existir en las leyes puramente biológicas de evolución, que gobiernan las especies del reino animal. La formación de una cultura se debe a la acción recíproca de todos esos factores; es una comunidad cuádruple, pues contiene en proporciones variables comunidades de trabajo y de pensamiento, así como de lugar y de sangre. Cualquier tentativa de definir el desarrollo social haciendo uso de una de ellas con exclusión de las demás, conducirá a un error de determinismo racial, geográfico o económico, o a teorías más o menos falsas de progreso intelectual abstracto.

Actualmente, la práctica dominante consiste en considerar el factor racial como el *deus ex machina* del drama humano. Sin embargo, la raza no es en sí más que el producto de esa acción recíproca que acabamos de mencionar. En su conferencia ante la Bristish Association, que ya he mencionado, el doctor Tate Regan expone las diferencias que se han introducido entre distintas especies y subespecies de peces, debido a su división por zonas determinadas y a la correspondiente variación de sus costumbres. Por ejemplo, la platija del Báltico presenta ciertas diferencias con la del mar del Norte, y las diversas colonias de umbra de agua dulce en los lagos de Gran Bretaña e Irlanda, separadas entre sí desde el período glacial, han adquirido, cada una de ellas, sus características especiales de grupo.

Ahora bien, idéntico proceso tiene lugar en la formación de las razas humanas. Un modo de vida específico en un medio ambiente determinado, produce un tipo humano característico, siempre que su continuidad se prolongue durante un período de tiempo suficiente. Así, pues, el mongol es el resultado de un modo de vida uniforme en las estepas orientales del Asia central; un modo de vida totalmente diferente, en la selva tropical, ha producido al negro, y así sucesivamente. En resumen, las culturas primitivas de los pueblos naturales prevalecieron durante períodos tan amplios que sus productos humanos se convirtieron en tipos fijos y estabilizados, constituyendo la materia prima básica de toda evolución ulterior. Y siempre que su existencia presuponga un modo de vida peculiar en sí, la cultura subsiguiente tenderá a crear un nuevo tipo racial, aun cuando no disfrute de condiciones uniformes durante tiempo suficiente para permitirle cristalizar. Es posible que el hábito no científico de hablar de «la raza latina» o de la «raza anglosajona», en lugar de referirse a la cultura «latina» o a la «anglosajona», se deba a la admisión popular, en parte consciente, de ese hecho.

Desde luego, hay que reconocer que muchas de las características raciales tales como el color de la piel y, probablemente, la forma de la nariz son resultado de la aclimatación puramente pasiva y de las influencias geográficas. No obstante, la actividad humana y la cooperación espontá-

nea con la naturaleza, juegan un papel preponderante en la formación de cualquier cultura, incluso en las de tipo inferior, como, por ejemplo, el modo de vida de los antepasados prehistóricos de los pueblos negroides y mongoloides. Posiblemente no existe una cultura que, como la de los esquimales, esté tan absolutamente sometida al medio ambiente y que al propio tiempo se armonice con él. El esquimal es parte integral del Artico, como lo son los animales de los que es parásito: la foca y el reno. En todo momento —en el uso de pieles para la construcción de embarcaciones y tiendas y la producción de vestidos, en el empleo de los huesos para la fabricación de armas y herramientas, y en el de la grasa para la obtención de calor y luz— está obligado a depender de lo poco que la naturaleza le ha concedido. Sin embargo, su cultura no es necesariamente el resultado de un determinismo climático y económico. Es una obra de arte, un triunfo de la inventiva y de la resistencia humana, en definitiva, el fruto de una tradición cultural que posiblemente se remonta, en términos de tiempo y espacio, a la cultura magdaleniana de la era glacial europea.

Y aquí observamos de nuevo que una cultura puede estar representada por un tipo fijo, no menos característico que el que representa una raza. Cuando se descubre un nuevo modo de vida, cuando el hombre alcanza un estado de equilibrio permanente con el mundo exterior, se esforzará por conservarlo en épocas sucesivas y cualquier cambio que se produzca no surgirá del interior, sino que se deberá a presiones extrañas ejercidas por una cultura ajena. Hoy día los esquimales aprenden nuevos métodos de vida, miran hacia la civilización, pero al propio tiempo, y por la misma razón, son una raza que se extingue.

II. *El problema de la evolución y del progreso de las culturas*

A pesar de esta tendencia a limitar la cultura a tipos sociales inmutables, es imposible negar la existencia e importancia del progreso cultural. Ese progreso no es, sin embargo, como creían los filósofos del siglo XVIII, un movimiento uniforme y continuo, común a la raza general y tan universal y necesario como las leyes de la naturaleza. Es más bien una condición excepcional debida a un número de causas distintas que actúan a menudo de forma espasmódica e irregular. Así como la civilización en sí no es un todo único, sino la generalización de un número de culturas históricas de vida individual limitada, el progreso es también una idea abstracta derivada de la simplificación de los cambios múltiples y heterogéneos sufridos por las sociedades a lo largo de la Historia.

De ahí que, en lugar de una ley uniforme de progreso, sea necesario distinguir los siguientes tipos principales de evolución social:

A) El caso simple del pueblo que crea su propio modo de vida en su medio ambiente original, sin la intervención de factores humanos ajenos a él. Un ejemplo de ello son las «preculturas» primitivas formadoras de razas, de las que hemos hablado antes.

B) El caso del pueblo que se establece en un medio ambiente geográfico nuevo para él y que, en consecuencia, ha de adaptar su cultura a aquél. Es éste el tipo más simple de evolución cultural, pero, no obstante, reviste gran importancia. Existe un proceso constante de pueblos de la estepa que penetran en la zona de los bosques y viceversa, de montañeses que descienden a la llanura y de pueblos del interior que se asoman al mar. Cuando las diferencias climáticas entre las dos regiones son realmente acusadas (como en el caso de la invasión de la India por los pueblos de las estepas y de las mesetas del Asia central), los resultados suelen ser sorprendentes.

C) El caso de dos pueblos diferentes, cada uno con su propio modo de vida y organización social, que se mezclan entre sí, usualmente como consecuencia de una conquista y, ocasionalmente, de un contacto pacífico. En cualquier caso, el factor precedente, B), está también presente aquí, al menos por lo que a uno de los dos pueblos se refiere.

Este es el caso más típico e importante de las causas de evolución cultural, ya que en él tiene lugar un proceso orgánico de fusión y evolución que transforma tanto al pueblo como a la cultura y origina una nueva entidad cultural en un espacio de tiempo comparativamente breve. De hecho constituye el punto de partida de todas las floraciones repentinas de nuevas civilizaciones que nunca dejan de impresionarnos como algo milagroso (ejemplo: el milagro griego). Es posible comparar los diversos ejemplos que de ese proceso de fusión de pueblos y culturas nos ofrecen las diferentes edades en distintas partes de la tierra y por doquier observamos que el ciclo de evolución pasa a través de las mismas fases y dura aproximadamente el mismo tiempo. Primero tiene lugar un período de varios siglos de crecimiento silencioso durante el cual el pueblo vive de las tradiciones y de una cultura anterior que, o bien es la que él mismo ha aportado, o la que ha encontrado en la tierra donde se estableció. Después sigue un período de actividad cultural intensa, en el que florecen repentinamente nuevas formas de vida originadas por la unión vital de dos pueblos y culturas diferentes, y en el que contemplamos el despertar de las formas de la antigua cultura, fertilizada por el contacto de un pueblo nuevo, o la actividad creadora del pueblo nuevo estimulada por el contacto con la cultura autóctona. Es un período de grandes logros, de vitalidad exuberante, pero también de violentos conflictos y revueltas, de acción espasmódica y de brillantes promesas que nunca llegan a cristalizar. Finalmente, la cultura alcanza su madurez bien por la absorción de elementos nuevos por parte del pueblo y la cultura originales, o por la consecución de un equilibrio permanente entre ambos pueblos, es decir, la estabilización de una nueva variante cultural.

D) El caso del pueblo que adopta ciertos elementos de cultura material que han sido creados y desarrollados por algún otro pueblo. Este cambio es comparativamente superficial con respecto al anterior, pero de gran importancia para demostrar cuán activa es la acción recíproca entre las culturas. Vemos cómo, en el pasado, el empleo de los metales, la práctica de la agricultura y de la irrigación, el uso de un arma nueva o del

caballo en la guerra, son costumbres que se extendieron con extraordinaria rapidez de un extremo a otro del mundo antiguo. Lo que es más, tales cambios materiales traen consigo profundos cambios sociales, ya que incluso pueden alterar todo el sistema de la organización social. Hemos visto ejemplos de esa evolución en nuestra propia época, en el caso de la adopción del caballo por los indios de las llanuras, y en la propagación del empleo de las armas de fuego y del vestido europeo entre los pueblos primitivos. Pero es curioso observar que tales cambios externos conducen, a menudo, no hacia el progreso, sino hacia la decadencia social. El hecho de que todo cambio constructivo debe proceder del interior se ha convertido en norma.

E) El caso del pueblo que modifica su modo de vida a causa de la adopción de nuevos conocimientos y creencias, o de ciertos cambios en su interpretación de la vida y en su concepto de la realidad. Hasta este punto pudiera parecer que el proceso de la evolución cultural es rígidamente determinativo y no da lugar al progreso intelectual o a la práctica libre de la moral.

Pudiera pensarse que si los productos más preciados de una cultura son los frutos de un organismo social que afianza sus raíces bajo circunstancias geográficas y etnológicas particulares, no se logrará ningún progreso permanente y objetivo y las grandes obras del pensamiento y del arte reproducirán simplemente, de forma más alambicada, los resultados de las pasadas experiencias del organismo. Ciertamente, debemos admitir que toda condición anterior se manifiesta en las acciones de una sociedad y en el concepto que ésta tiene de la vida y que, por lo tanto, las realizaciones culturales de un pueblo resultan determinadas, en gran medida, por el pasado. Pero esto no se produce de forma mecánica. La existencia de la razón aumenta el número de posibilidades hacia la realización del propósito instintivo. Un impulso ya experimentado que actúa en un medio ambiente inédito, diferente de aquél al que se había adaptado en principio puede ser no una reliquia decadente, sino una piedra angular para la adquisición de fuerzas nuevas y para la formación de un nuevo concepto de la realidad. En consecuencia, se produce una expansión continua en el campo de la experiencia y, en virtud de la razón, lo nuevo no reemplaza simplemente a lo antiguo, sino que se compara y combina con él. La historia de la humanidad, o más bien, de la humanidad civilizada, muestra un proceso continuo de integración que, aunque a veces parezca avanzar irregularmente, nunca cesa en su movimiento. Pues la razón es en sí una fuerza creadora que organiza sin cesar la disposición del material primario de la vida y de la experiencia perceptible para formar un cosmos ordenado del mundo inteligible, un mundo que no es meramente una imagen subjetiva, sino que corresponde en cierta medida a la realidad objetiva. Un autor moderno ha dicho: «La naturaleza humana es tal, que parece creada para identificarse con el universo; pertenecemos al mundo y el mundo se mira en nosotros. Por consiguiente, al concentrar nuestro pensamiento en un objeto limitado, desarrollamos facultades naturalmente dotadas de correspondencias infinitas.» [1]

---

[1] *Times Literary Supplement*, 1923, pág. 330.

No podemos mostrarnos indiferentes ante la significación de esa visión siempre creciente de la realidad que es a la vez condición y resultado de la razón de vivir de la sociedad humana.

Para nosotros es fácil observar cómo se ha llegado a formar una cultura bajo la influencia directa del pensamiento, como ocurre en la ciencia moderna o en la filosofía griega. Pero la importancia del factor psicológico no se confina al conocimiento puramente intelectual, sino que se manifiesta igualmente en el aspecto religioso, que predomina incluso en las culturas más primitivas. Toda religión personifica una actitud ante la vida y un concepto de la realidad y cualquier modificación que en éstos se produzca trae consigo un cambio en el carácter general de la cultura, como puede comprobarse en el caso de la transformación por el islamismo de la sociedad pagana arábiga. Así, pues, el profeta y el reformador religioso —en los que aparece de forma explícita una nueva perspectiva de la vida *(una nueva revelación)*— son quizá los agentes más importantes de la evolución social, aun cuando ellos mismos sean producto de unas causas sociales y el vehículo de una tradición cultural antigua.

De esta forma, las grandes fases de la cultura universal están ligadas a los cambios de la noción que el hombre tiene de la realidad. La condición primitiva de los pueblos cazadores no implica necesariamente un propósito razonable o una noción reflexiva de la realidad y, en consecuencia, tampoco la existencia de civilización. Los albores de la auténtica civilización sólo aparecieron con el descubrimiento de las leyes naturales, o más bien, con la posibilidad de una colaboración fructífera entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza. Ello fue el origen de las culturas de Elam, Babilonia y Egipto, debiéndosele asimismo el descubrimiento de la agricultura superior, el del trabajo de los metales y la invención de la escritura y del calendario, así como la creación de las instituciones monárquicas y religiosas y del estado organizado. Ello inspiró el progreso de la civilización durante miles de años, para desaparecer solamente con el advenimiento de una nueva visión de la realidad que comenzó a transformar el mundo antiguo en los siglos V y VI antes de Jesucristo, la edad de los profetas hebreos y de los filósofos griegos, de Buda y de Confucio, una era que anuncia el amanecer de un nuevo mundo.

1928.

2. La sociología como ciencia

La sociología es la más joven de todas las ciencias, y por cierto conviene observar que muchos ponen todavía en duda su derecho a tal título. Hace solamente cien años Augusto Comte anunció la inminente aparición de una nueva ciencia que constituía la clave del mundo científico y el coronamiento de las realizaciones intelectuales del hombre y, aunque los últimos años han visto aumentar el interés por las cuestiones sociales e in-

crementarse enormemente la producción de obras sociológicas y semisociológicas, las posibilidades de realizar su ideal parecen en verdad muy reducidas. Incluso en ciertos aspectos ha tenido lugar un retroceso apreciable desde la posición alcanzada a mediados del pasado siglo. La sociología ya no posee un programa y un método claramente definidos; se ha convertido en un vocablo vago que abarca una gran variedad de sujetos ajenos entre sí. Los sociólogos han abandonado toda tentativa de crear una ciencia pura de la sociedad y concentran sus esfuerzos en el estudio de las cuestiones sociales prácticas.

La sociología corre el riesgo de convertirse en un colector de hierro viejo en el que se depositan todos los objetos inútiles. Y no es ése el único peligro. Incluso aquellos autores que se ocupan de los problemas genuinamente sociológicos, suelen ejecutar su labor de un modo que se aparta absolutamente de las líneas científicas clásicas.

Ello resulta muy poco satisfactorio, tanto con respecto al sociólogo como a la ciencia en general. El problema de la sociología es probablemente la cuestión científica más importante de nuestra época, puesto que, si admitimos la imposibilidad de crear una sociología científica, reconocemos al propio tiempo el fracaso de la ciencia en su intento de comprender a la sociedad y a la cultura humanas. Es imposible crear una civilización desde el exterior mediante el desarrollo de los recursos materiales y del mecanismo externo de la sociedad. La civilización científica no puede existir sin la ciencia de la sociedad. No es posible proyectar el futuro de la sociedad a menos que se tenga un conocimiento profundo de la verdadera naturaleza de la misma. Más aún, los planes de los economistas están hoy día a merced de las decisiones de los políticos y éstos son los instrumentos de la opinión pública, a la que gobiernan fuerzas oscuras e irracionales. El estadista que no acierta a evaluar esas fuerzas está condenado al fracaso; pero ese fracaso es a menudo menos peligroso para la sociedad que el éxito de un «político práctico» que, aunque sepa aprovechar tales fuerzas para su prosperidad personal, desconoce su significado social.

La crisis de la llamada civilización científica moderna se debe a la combinación de un complicado organismo mecánico y técnico, con una dirección social deficiente y, en muchos casos, casi inexistente. Las sociedades del pasado poseían sus propios órganos de dirección social, así como sus rigurosos principios de ordenación, que por cierto no eran científicos puesto que se basaban en la tradición social. La sociedad moderna ha abandonado ese tradicionalismo social en nombre de los principios racionales, pero ha hecho muy poco por crear los fundamentos científico-sociológicos que esos principios parecen exigir. En lugar de ello nuestro orden social se basa todavía en los dogmas morales y políticos de los filósofos del siglo XVIII. Las doctrinas de la democracia moderna no constituyen una teoría científica, sino un credo moral y semirreligioso que debe más de lo que creemos a la inspiración personal de Rousseau y no se diferencia mucho del deísmo místico, con el que estuvo asociado originalmente. En realidad, esa doctrina se aleja de la sociología científica mucho más que la antigua filosofía política aristoteliana, que, dentro de sus limitaciones, se apoyaba firme-

mente en los hechos observados y en una teoría racional de la vida y del desarrollo social. Es más, los nuevos movimientos surgidos en oposición a las teorías dominantes de la democracia liberal, y que se derivan, bien de las teorías económicas del siglo XIX o de la filosofía política del nacionalismo, son igualmente deficientes desde el punto de vista de una base sociológica pura.

En consecuencia, nos enfrentamos con el contraste que se produce entre el perfeccionamiento —altamente especializado— de la técnica científica en la orientación de la vida externa, y la ausencia casi completa de dirección científica en la vida de la sociedad en sí. Y, sin embargo, no se puede dudar de la existencia de abundantes recursos, en el terreno social, acumulados durante la última centuria. El desarrollo actual de la historia y de la antropología, de las ciencias económicas y de los estudios comparados de la religión no cede en importancia al logrado por las ciencias físicas. Hemos llegado a descubrir un mundo nuevo en el pasado, y nuestros medios para la interpretación de la evolución de la humanidad y de sus procesos sociales se han multiplicado considerablemente. No existe ninguna razón *a priori* que justifique la exclusión de esos nuevos conocimientos del dominio de la ciencia. Son auténticamente científicos y tienen, en su propio terreno, la misma validez que las ciencias físicas en el suyo. No son una mera colección de hechos dispersos y opiniones subjetivas, sino que constituyen por sí solos un departamento científico organizado o más bien una serie de departamentos.

¿Por qué hemos de desconfiar de la ciencia de la sociedad cuando los recursos con que contamos son tan importantes y tan evidente la necesidad de recurrir a ellos? Pero el hecho es que esa circunstancia favorable, en principio, ha resultado ser un obstáculo para el desarrollo de la sociología. Las ciencias más afortunadas son aquellas que, como la física y la mecánica, establecieron su método antes de verse sumergidas en una masa de hechos observados y de que se planteara el problema de su utilización con fines prácticos.

El desarrollo de la sociología ha seguido un curso totalmente opuesto, con los consiguientes perjuicios para ella. Comenzó sus funciones con una riqueza de material de trabajo realmente abrumadora y un deseo prematuro de resultados prácticos, pero carecía de un método definido. El defecto dominante del sociólogo es el de intentar desempeñar el papel de reformador social tanto si, como Comte, se apresta a la preparación de esquemas grandiosos, como si, a la manera del sociólogo moderno, se absorbe en las tareas prácticas de la reforma civil.

Los primeros sociólogos fueron grandes sistemáticos con una tendencia acusada hacia la generalización, que les hizo atravesar las fronteras de la sociología para sumergirse en las profundidades insondables de la ética y de la metafísica. Improvisaron una filosofía que les sirviera de base para su labor sociológica, con el resultado de que llegaron a conceder mayor importancia a su filosofía que a la propia sociología. Así, los esfuerzos de los enciclopedistas, de los sansimonianos y de los positivistas originaron una teoría de la sociedad que era, a la vez, una filosofía de la Historia,

un sistema de filosofía moral y una sustitución no teológica de la religión.

Esa identificación de la sociología con la filosofía fue causa de su descrédito, siendo responsable de que una gran parte de la opinión, a fines del siglo XIX, llegara a dudar de las posibilidades científicas de la sociología y desviara su atención hacia la nueva ciencia antropológica como una alternativa. También hizo reaccionar a los propios sociólogos contra las tendencias especulativas de la sociología primitiva; en consecuencia calificaron a ésta de «sociología de salón» y se sumieron en una investigación estadística y práctica muy detallada que, en su opinión, era el único medio de lograr resultados concretos. Pero el nuevo movimiento eludió más bien que resolvió el problema real del método científico y, a menudo, implicó la sustitución del estudio de la sociedad por el de la maquinaria social. Tampoco supo esquivar el conocido escollo de la generalización filosófica abstracta. La sociología moderna en Inglaterra y América continúa dependiendo en gran medida de la vieja tradición, es decir, de la filosofía moral del siglo XVIII. En América, especialmente, los idealistas de la pasada generación llegaron, en ocasiones, al extremo de definir la sociología como «una filosofía moral consciente de su tarea». Es fácil comprender que el sociólogo se viera forzado, bajo las circunstancias existentes, a dirigir su mirada al ideal ético, en busca de orientación y ayuda. Pero nada podía ser más ajeno al ideal de la sociología científica, y su iniciativa le condujo simplemente a la creación de un sistema pragmático de ética social, que asimiló todas aquellas impurezas y confusiones del pensamiento cuya eliminación es, precisamente, la finalidad de la filosofía y de la ciencia.

Por otra parte, las escuelas sociológicas del continente se mostraron más conscientes de la necesidad de definir estrictamente el método científico y de delimitar el terreno de la sociología con respecto a la filosofía y a otras ciencias sociales. Aunque sus esfuerzos en ese sentido no se han visto todavía coronados por el éxito, es justo admitir que la labor desarrollada es muy valiosa. Su marcha fue obstaculizada por la confusión que caracterizó la evolución de la filosofía moderna y de las ciencias sociales. En el caso de estas últimas se produjo la superposición de conocimientos, debida, en parte, a la excesiva riqueza de material disponible como también a la incertidumbre sobre el método a emplear y a la rivalidad, no científica, entre las diferentes ciencias sociales.

Esta última circunstancia revistió bastante gravedad en el caso de las dos nuevas ciencias, la sociología y la antropología, que compitieron desde el principio en el mismo terreno. Ambas se apresuraron a establecer una reivindicación del mayor alcance, como si fueran buscadores de oro rivales en los territorios vírgenes del nuevo mundo del saber, y, en consecuencia, ambas pretendieron administrar una extensión de territorio infinitamente superior a la que eran capaces de gobernar. Tanto una como otra se apropiaron del lema *Nihil humani a me alienum puto.* El sociólogo pretende que todos los fenómenos sociales pertenecen a su provincia y que hay pocos fenómenos humanos que no sean sociales. El antropólogo

afirma que su ciencia es la ciencia del hombre y de la evolución humana y que, por consiguiente, se ocupa de todas esas cuestiones desde la paleontología humana hasta el estudio comparado de las religiones.

Es evidente que si se aceptaran esas pretensiones en lo que valen ninguna de las dos ciencias toleraría la existencia de la otra, a menos que el sociólogo admitiera la presencia de la antropología física como una disciplina independiente. Casi podríamos afirmar que ambas ciencias tratan de la misma materia y que la única diferencia reside en la forma de abordar la cuestión. En la práctica, sin embargo, se ha logrado un *modus vivendi*, aun cuando no sea lógico ni definitivo. El antropólogo se ocupa del hombre primitivo y de su sociedad y cultura; el sociólogo estudia las culturas más avanzadas y los fenómenos de la vida social contemporánea. El primero obtuvo ciertas ventajas de tal acuerdo, puesto que su materia se presta más al estudio científico objetivo, y ésa es la razón por la que en años recientes ha llevado a cabo una labor de tipo sociológico que puede muy bien compararse a la del propio sociólogo. Esta circunstancia se acusa con más fuerza en América, donde antropólogos como Kroeber, Wissler, Lowie y Goldenweiser han realizado trabajos que pueden describirse como una admirable introducción al estudio sociológico y que son muy superiores, en cuanto a método científico, a los textos sociológicos corrientes.

Esa superioridad se debe en gran parte al hecho de que, al ocuparse de la cultura primitiva, el antropólogo no encuentra oposición por parte del historiador ni del arqueólogo. El arqueólogo y el antropólogo colaboran en el estudio de la cultura primitiva y a ninguno de ellos se le ocurre prescindir de la ayuda del otro. El caso del sociólogo es muy distinto, aunque él mismo sea responsable de esa diferencia. No es lógico suponer que el historiador acepte la cooperación del sociólogo al igual que el arqueólogo y el prehistoriador aceptan la del antropólogo.

Cuando la sociología hizo su aparición en el campo científico se encontró con que la Historia ocupaba ya una posición segura y gozaba de un merecido prestigio. No se la consideraba como una ciencia, sino como literatura; era asimismo una rama de las humanidades y, como tal, se la debía analizar con criterio artístico más bien que científico. El origen de tal concepto se remonta a la historiografía del mundo antiguo, de donde se derivan, en definitiva, nuestras propias tradiciones históricas. Para los griegos, la Historia era una variación de la retórica y no tenía nada de común con la ciencia, pues ésta encuentra su propio marco en las matemáticas y en la geometría. La ciencia se ocupa de lo universal; la Historia, de lo particular. La ciencia pertenece al mundo de lo absoluto, a la realidad eterna; la Historia al mundo del tiempo y de la evolución. La ciencia es verdad; la Historia, opinión. Todo griego era, en este sentido, un platónico convencido y compartía la creencia de Platón de que una ciencia es tanto más perfecta cuanto menos vinculada esté a los hechos, inevitablemente sujetos a las perturbaciones y cambios, y que tanto menos derecho tendrá a ser considerada como ciencia cuanto más se sumerja en el mundo de la realidad. Ahora bien, ese mismo ideal, aligerado de sus connotaciones metafísicas, fue transmitido, a través de los escolares y científicos

renacentistas, al mundo moderno y ejerció una gran influencia en las concepciones más conocidas de la Historia. Incluso en nuestros días, los eruditos insisten en que la Historia no es una ciencia, porque la ciencia de lo particular no puede existir y la Historia se ocupa del estudio de los hechos particulares.

Por consiguiente, al historiador no le queda otra alternativa que elegir entre la recurrencia a la vieja idea retóricoliteraria que todavía cuenta con un distinguido campeón en el profesor Trevelyan, de Cambridge [1], o el retorno al ideal ético que, al igual que Acton, atribuye a la Historia las funciones de censor moral, o, finalmente, la identificación con Croce, que interpreta la Historia como una intuición filosófica [2].

Pero ninguna de esas alternativas resulta realmente satisfactoria para el historiador moderno, y hoy día la tendencia prevalente es la de mantener a toda costa la independencia de la Historia y la de considerarla como un fin en sí misma.

El representante más notable de esa tendencia es Eduard Meyer [3]. Su actitud frente a la Historia fue más bien la de un científico que la de un hombre de letras y no tuvo nada en común con el ideal literario-retórico. Pero, por otra parte, mantuvo que la desemejanza entre la Historia y las demás ciencias sociales es absoluta, y basó precisamente su afirmación de independencia en el viejo argumento del carácter particular e individual de la Historia. La sociología y la antropología, no menos que las ciencias naturales, pretenden subordinar el desenvolvimiento humano a ciertas leyes naturales generales, y ordenar los múltiples hechos sociales en función de los conceptos universales. Pero la Historia no tolera las leyes generales ni los principios causales; su mundo es el mundo de la fortuna y de las acciones humanas libres, cuyos límites no puede traspasar. Esa es la razón —añade— por la que «todas las tentativas realizadas en los tiempos modernos para transformar la esencia de la Historia y asignarle otras misiones "más elevadas", no han perturbado al historiador en lo más mínimo; la Historia existe tal como es, se mantendrá siempre en la misma forma, y la misión del historiador es la de ocuparse de la realidad de los hechos y no de teorías abstractas. El hecho de que se la atribuya un valor u otro no le atañe».

Pero, como señala J. B. Burry, la realidad es que no se puede descartar la cuestión del significado de la Historia como algo carente de importancia. Si la Historia no tiene otra finalidad que la de coleccionar hechos, se convierte simplemente en un pasatiempo intelectual, como la filatelia. Para ser acreedora al respeto que siempre ha solicitado, debe significar algo, desde el punto de vista de la razón, y ha de relacionarse de algún modo con las ciencias sociales. Lo cierto es que en esa oposición entre la Historia y la ciencia, no se toma en consideración el cambio profundo que se ha producido en el mundo del saber desde que esas materias hicieron su apa-

---

[1] *Clio, a Muse.*

[2] *Theory and History of Historiography* (Trans. Ing., 1921).

[3] Ver la Introducción a la tercera edición de su *History of Antiquity* (1910), especialmente cap. III.

rición. La ciencia moderna no tiene por objeto, como la de los griegos, la contemplación de la verdad inmutable. Es esencialmente inductiva y experimental, y examina la naturaleza, su vida y sus movimientos. No se contenta con el establecimiento de unas cuantas leyes abstractas, sino que trata de conocer los hechos relacionados con la existencia del mundo y de controlar las fuerzas de la naturaleza. Es más, el desarrollo de la biología moderna y el nuevo concepto de la evolución han influído sobre ella profundamente. Las ciencias naturales de reciente creación, como la botánica y la zoología, e incluso las ciencias no biológicas, como la astronomía y la geología son, en espíritu, profundamente históricas. Es decir, no se limitan a la contemplación de un universo estático, sino que estudian el proceso evolutivo, en el que el factor tiempo es de importancia primordial.

Y por otra parte, a la Historia moderna ya no le bastan la narrativa retórica ni el criticismo moral. Ahora trata de comprender el pasado como un proceso orgánico y no como un mosaico de hechos aislados. Tiende a prestar menos atención a la actividad superficial de los políticos y diplomáticos y más a la acción de las fuerzas económicas y sociales, que determinan la vida de los pueblos. Sobre todo, comienza a aceptar el nuevo concepto de cultura divulgado por los antropólogos. Reconoce que el Estado no es, como creían los historiadores del siglo XIX, una unidad social fundamental y objeto primordial del estudio histórico. La unidad cultural es más amplia y profunda que la del Estado; no es una abstracción intelectual ni un producto derivado del proceso político. Es, en sí misma, la realidad social fundamental de la que dependen los demás fenómenos sociales.

En realidad, la Historia está convirtiéndose, consciente o inconscientemente, en la ciencia de la evolución social; no es simplemente la ciencia del pasado, sino la ciencia del proceso cultural humano en la medida en que éste pueda estudiarse por medio de evidencia documental. Así, pues, la antigua oposición entre la ciencia y la Historia se hace menos evidente y la Historia comienza a relacionarse de forma íntima y creciente con otras ciencias sociales, especialmente con la sociología. La Historia y la sociología, indudablemente, se complementan. La Historia sin sociología resulta «literaria» y poco científica, mientras que la sociología sin Historia corre peligro de convertirse en teoría meramente abstracta. Hasta aquí el punto débil de la sociología ha sido su indiferencia frente a los hechos históricos. Tiende a establecer una historia de su propia creación que se adapte a todas las teorías que se le puedan ocurrir. Resulta prácticamente imposible hojear un tratado sociológico sin encontrar algún que otro «acontecimiento» histórico inédito para los historiadores, o la solución dogmática de algún problema histórico que incluso el propio historiador trata con la máxima precaución.

Ese es el resultado inevitable de la desconfianza mutua entre la Historia y la sociología, y del propósito que ambas muestran de afirmar su independencia y autonomía. En realidad, la sociología y la Historia son dos partes complementarias de una sola ciencia, la ciencia de la vida social.

Ambas difieren no en el sujeto de su estudio, sino en sus métodos, ya que mientras la una se propone llevar a cabo un análisis sistemático general, la otra pretende hacer una descripción genética y detallada del mismo proceso. En suma, la sociología trata de la estructura de la sociedad, y la Historia de su evolución, con el resultado de que ambas se relacionan entre sí en la misma medida que la biología general lo hace con el estudio de la evolución orgánica.

Por consiguiente, un estudio sociológico de la cultura griega, trataría principalmente de la estructura orgánica de la sociedad griega, es decir, la ciudad estatal y su organización, la familia griega y sus principios económicos, las diferenciaciones funcionales de la sociedad griega, el lugar que ocupaba la esclavitud en el orden social, y así sucesivamente; pero todos esos elementos han de estudiarse genéticamente y en relación con el desarrollo general de la cultura griega de acuerdo con el material provisto por el historiador, mientras que éste, por su parte, ha de valerse del análisis social que realiza el sociólogo, a fin de interpretar los hechos que va descubriendo y relacionarlos con el todo orgánico de la cultura griega, que es el objeto final del estudio. El sociólogo tiene, pues, la misión de definir la forma de la cultura, y el historiador la de describir su contenido.

Hoy día, sin embargo, los sociólogos han logrado bien poco en esa dirección. Como ya hemos visto, el descubrimiento de la unidad cultural y su análisis sistemático se debe al trabajo de los antropólogos más bien que al de los sociólogos. Estos últimos parecen inclinados a despreciar esas tareas comparativamente modestas, y prefieren dedicar sus esfuerzos a una labor mucho más ambiciosa. Desde sus comienzos la sociología ansía desentrañar el fenómeno social por medio de los métodos matemáticos y cuantitativos de las ciencias físicas, y crear así una ciencia de la sociedad mecánica y determinista en su totalidad. El camino seguido por la sociología está sembrado de cadáveres de sistemas fenecidos, como el de la «física social», el de la «energía social» el de la «mecánica social» y otros, y todos esos fracasos no son obstáculo para la maquinación de nuevas aventuras. Tales sistemas no son de gran utilidad para la Historia ni para la realidad social; su contenido se compone de generalizaciones carentes de significado y de «leyes» que no son más que falsas analogías, y así vemos que a un autor se le ocurre afirmar que la asociación social es una variedad de la «ley de gravitación molecular» (Carey); a otro, que la cultura no es más que un artificio para transformar la energía solar en energía humana (Carver y Ostwald), mientras que Winiarsky arguye que el cambio social se produce de acuerdo con las leyes termodinámicas. Tales extravagancias justifican la desconfianza de los historiadores hacia la sociología, pues la experiencia que poseen acerca de la compleja realidad del proceso social les predispone de un modo natural contra la cruda simplicidad de las generalizaciones pseudocientíficas.

Por otra parte, sin embargo, es igualmente imposible comprender la vida del hombre y de la sociedad sin la ayuda de las ciencias naturales. Los factores materiales condicionan y determinan de mil formas, y, por lo tanto, hay que admitir la existencia de un materialismo legítimo que con-

siste en la definición y el análisis de esas relaciones. La Historia es incapaz de desempeñar esa función por sí sola, pues es imposible interpretar una sociedad o cultura en términos puramente históricos. Subyacentes en el proceso histórico y en las actividades superiores de la vida civilizada, se encuentran las relaciones primarias de una sociedad con su medio ambiente natural y la adaptación funcional de esa sociedad a los fines económicos. El sociólogo no debe estudiar solamente las relaciones sociales entre los hombres, sino también las relaciones primarias entre la vida humana y su medio ambiente natural, que es la norma y principio de toda cultura. Bajo ese aspecto la sociología se aproxima a la posición ocupada por las ciencias naturales, y el sociólogo se acerca más al biólogo que al historiador, pues el estudio de una sociedad, en función de su relación mutua con el medio ambiente geográfico, tiene una analogía real con el estudio biológico de un organismo en relación con su medio ambiente y su función.

La aplicación de ese método «biológico» al fenómeno de la sociedad constituyó la labor fundamental de Frederic Le Play, a quien debe considerarse, con prioridad a cualquier otro biólogo, como el precursor de un método científico para el estudio social. En ese sentido puede compararse favorablemente con sus más famosos contemporáneos, Marx, Spencer y Buckle. Consiguió dar a la sociedad una interpretación económica, evitando el determinismo parcial de la hipótesis marxista; demostró la influencia de los factores geográficos en la vida social de una forma mucho más exacta y científica que lo hicieron Buckle o Ratzel, y avanzó una interpretación biológica de la sociedad que no tiene nada en común con las generalizaciones semicientíficas o semifilosóficas de autores como Herbert Spencer. Le Play adoptó como base el estudio de la familia de acuerdo con sus circunstancias geográficas y económicas concretas, y analizó su vida social y su estructura en términos de lugar y trabajo. Su gran obra, *Les Ouvriers Européens*, que apareció en 1855, contiene un estudio detallado de treinta y seis familias típicas de trabajadores, seleccionadas en cada rincón de Europa, desde Rusia oriental hasta el norte de Inglaterra, en cada una de sus fases culturales, desde los pastores tártaros a los artesanos y trabajadores industriales de Europa occidental[1]. Su estudio no fue de orden secundario, es decir, a través de folletos informativos y estadísticas, sino que se basó en la observación directa de sus modos de vida y en el análisis meticuloso de sus presupuestos familiares, lo que sirvió de base para el análisis cuantitativo de los hechos peculiares a la vida familiar. El método de análisis social de Le Play proporciona una perspectiva interior de esas realidades sociales fundamentales que tan a menudo pasan desapercibidas al historiador y al estudiante de ciencias políticas.

Pero aunque el sistema de Le Play facilita medios auténticamente científicos para el estudio de la sociedad, no se puede afirmar que sea conclusivo. Ha de completarse con un estudio y análisis similares de otras unidades sociales: la comunidad rural, la ciudad y su región, el pueblo y el

---

[1] Esa selección se hizo entre trescientas monografías que habían sido preparadas previamente.

Estado, para proceder finalmente a un análisis histórico del desarrollo social y de las tradiciones culturales de la sociedad en su conjunto. A causa de ese interés particular por la familia, Le Play y su escuela tendieron a atribuir un escesivo valor a los factores geográficos y económicos y a desestimar la contribución de la Historia. Ello no implica que Le Play fuera un materialista; su propósito era esquivar la trampa del determinismo naturalista, causante del fracaso de tantos sociólogos, y se puede decir que tuvo plena conciencia del carácter autónomo de los elementos morales y religiosos en la vida social. Pero su concepto adoptó una forma estática, como si la cultura fuera un factor invariable que gobernara la vida social desde el exterior, sin penetrar en ella.

Pero una cultura no está representada meramente por una comunidad de trabajo ni una comunidad de lugar; está integrada sobre todo por una comunidad de pensamiento, y la mejor forma de considerarla y comprenderla es a través de sus actividades espirituales superiores, que en un principio fueron las únicas que recibieron el nombre de cultura. Es imposible comprender y justificar la existencia de la sociedad valiéndose de los factores materiales exclusivamente, sin tomar en consideración las influencias religiosas, intelectuales y artísticas, que, al fin y al cabo, son las que determinan la forma de una vida cultural interior.

Incluso si se considera la sociedad en su forma más simple, la familia, nos encontramos con que dichos factores siguen interviniendo de manera decisiva. No sólo la estructura y vida de una familia resultan siempre afectadas por las creencias moral y religiosa de la sociedad a que pertenece, sino que también, en algunos casos, como en China y en la antigüedad clásica, la familia era por sí misma una unidad religiosa cuya vida se consagraba a los ritos religiosos y se sometía a la sanción religiosa.

Posiblemente se aduzca que no es misión del sociólogo ocuparse de creencias religiosas, teorías filosóficas ni tradiciones artísticas o literarias, puesto que todas ellas se hallan fuera de su zona de acción y no toleran la definición científica ni el análisis cuantitativo; sin embargo, parece absurdo que en el estudio del medio ambiente físico de una sociedad se prescinda de las fuerzas espirituales que gobiernan la vida psíquica. La tarea primordial del sociólogo es sin duda el estudio de la estructura social, pero hay que tener presente que esa estructura se basa, por una parte, en los fundamentos materiales del medio ambiente geográfico y de la función económica, y, por otra, es en sí misma el fundamento de una superestructura espiritual que personifica los valores culturales superiores. Si aislamos a la sociedad de su cuerpo material y de su espíritu cultural no nos queda más que una abstracción. Por ejemplo, para imaginarnos una ciudad griega en su realidad social, hemos de considerarla inmediatamente como un producto de la tierra y como una personificación del helenismo, al igual que Erecteo, el rey héroe de Atenas, fue hijo de la diosa Tierra e hijo de de leche de Palas Atenea.

La intrusión de esas categorías, distintamente cualitativas, en el terreno sociológico constituye un inmenso obstáculo para las ciencias sociales. El científico puro dispone de un material totalmente homogéneo en los

fenómenos materiales que investiga. Lo mismo ocurre con el filósofo en el terreno de las ideas. Pero el sociólogo tiene que manejar con imparcialidad los factores espirituales y los materiales, las cosas y las ideas, los valores económicos y los morales y, en fin, las múltiples experiencias de la naturaleza humana en su doble aspecto.

Los sociólogos siempre han tenido plena conciencia de ese problema, y a menudo se han sentido tentados —ante el espectáculo que ofrecen los brillantes resultados obtenidos por las ciencias físicas en su uniforme terreno de estudio— a librarse de sus dificultades mediante la simplificación arbitraria e incompleta de la información que poseen. A veces puede resultar atractivo explicar el proceso social de una forma «simple», es decir, considerando la relación entre los distintos factores como un caso de dependencia causal y sencilla, atribuyendo a uno de ellos la calidad de absoluto y estimando al resto como derivaciones secundarias de aquél.

El tipo más popular de explicación «simple» es, desde luego, la materialista, que pretende razonar el proceso social en función de sus factores económicos, geográficos o sociales y relega la superestructura cultural a un segundo plano de la realidad, como si fuera una reflexión subjetiva de las condiciones materiales. Un ejemplo clásico de este punto de vista es la teoría marxista que reduce la Historia y la sociedad a sus elementos económicos y considera el elemento espiritual de la cultura como secundario y derivado. Según las propias palabras de Marx, «el tipo de producción en la vida material determina el carácter del proceso social, político y material de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su propia existencia, sino ésta la que crea su conciencia... Al evolucionar el fundamento económico se transforma más o menos rápidamente la totalidad de la inmensa superestructura».[1]

Ahora bien, el error en este método de interpretación no consiste en afirmar que los aspectos ideológicos de la cultura encuentran una base material en la vida económica de la sociedad, sino en aseverar la existencia de una dependencia causal y absoluta que niega el significado independiente del factor espiritual de la sociedad. Por una parte se aminora arbitrariamente el valor del concepto de cultura, al desposeerle de todos los elementos que no pueden explicarse en términos económicos, y por la otra se atribuye, también de forma arbitraria, una importancia adicional a la categoría económica con objeto de poder incluir toda una serie de factores no económicos.

Ese sofisma no es privativo del marxismo, pues lo encontramos igualmente en las teorías que pretenden explicar el desarrollo total de la cultura por medio de principios raciales, métodos que para la raza aria o el tipo nórdico es el *deus ex machina* del proceso histórico. Tales teorías parecen explicar todo, pero, en definitiva, no demuestran nada; son como el sombrero del mago, capaz de exhibir una zanahoria o un conejo blanco, según lo requiera la situación.

El polo opuesto de esa simplificación materialista es la simplificación

[1] *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* (introducción).

idealista, que atribuye la existencia del proceso social al elemento espiritual de la cultura. Para Hegel y sus seguidores, la Historia representa la manifestación progresiva del pensamiento absoluto. Cada cultura o pueblo es una proposición sucesiva en el proceso de una dialéctica cósmica, y los aspectos materiales de la cultura no son más que la personificación de una idea inminente. Hoy día, tales teorías están casi totalmente desacreditadas; no obstante, debemos recordar que desempeñan un papel preponderante en el desarrollo de su supuesto adversario, el materialismo dialéctico de Marx.

Lo que es más, aunque el panlogismo histórico de los hegelianos es considerado hoy por los sociólogos como una simple curiosidad histórica, su más antiguo rival, el idealismo racionalista de la Enciclopedia liberal, conserva todavía su prestigio, pese a todos los argumentos y observaciones satirizantes de que fue objeto desde las épocas de Burke y Maistre hasta nuestros días. Ese idealismo liberal se caracteriza por la creencia en una ley de progreso absoluto, y por una fe ilimitada en el poder de la razón para transformar la sociedad. Tales conceptos, como libertad, ciencia, razón y justicia, no se conciben como ideas abstractas, sino como fuerzas reales que determinan el movimiento de la cultura; en cuanto al progreso social en sí, se le considera causa activa en la evolución social, en vez de un fenómeno que requiere aclaración. Las creencias de ese tipo son más bien religiosas que sociológicas, como lo demuestra Pareto en su incisiva crítica, *Trattato di sociologia generale*. A pesar de todo, siguen ejerciendo una poderosa influencia en la sociología popular, no encontrándose totalmente ausente en ciertas teorías de autores modernos distinguidos, como los profesores L. T. Hobhouse y Lester Ward.

Nos queda ahora un tercer tipo de explicación que a primera vista parece ser un medio accesorio más satisfactorio que las teorías materialista e idealista, ya que pretende razonar el fenómeno social en términos puramente sociales. No obstante, ese «sociologismo» sufre el mismo error del que son víctimas las demás teorías «simples». Pues si por una parte intentamos estudiar las relaciones sociales prescindiendo de sus fundamentos materiales y de su valor cultural —como la escuela «constitutiva» de sociólogos, representada por Simmel y Von Wiese, trata de hacer—, nos encontramos con que hemos desposeído a la sociología de su contenido y no contamos más que con una serie de abstracciones lógicas. Si, por otra parte, reducimos los elementos material y espiritual de la cultura a sus raíces sociales puras, cometeremos el error de la simplificación no científica, practicada por los partidarios del determinismo económico o por los del panlogismo hegeliano. Sin duda, los representantes de esa teoría, como Emile Durkheim, analizan el elemento espiritual de la cultura mucho más ampliamente que los materialistas y, sobre todo, admiten la importancia del papel que la religión desempeña en la función social, pero al proceder así convierten a la sociedad en una hipóstasis, puesto que la proveen de un poder espiritual independiente: no sólo el aspecto social es una causa del religioso, sino que ambos son idénticos; lo divino es lo social ensalzado a un plano ideal. Esa explicación no es científica sino más bien una amalgama

de religión y sociedad a la que se llega mediante la sustitución ilegítima de una categoría por la otra.

El hecho es que ninguna de las explicaciones «simples» es satisfactoria ni se identifica con la sociología científica. Es imposible convertir a la sociedad en su propia causa o deducir los fenómenos sociales de los materiales o espirituales exclusivamente. Como Pareto demostró, el requisito esencial del método sociológico es saber prescindir de la idea de que la relación unilateral de dependencia causal entre los diferentes factores que intervienen en el proceso social, es el resultado de una serie compleja de factores interdependientes. El medio ambiente material, la organización social y la cultura espiritual condicionan conjuntamente el fenómeno social, y no es posible explicar el proceso social sólo con uno de esos factores y aún menos considerar a uno de ellos como causa y origen de los otros dos.

Aunque el sociólogo debe tomar en consideración las condiciones geográficas, económicas e intelectuales o religiosas de una cultura social, no puede atribuirse a sí mismo el derecho a establecer leyes en los dominios de la filosofía y la teología, como tampoco en los de la geografía y las ciencias económicas. Pero aunque la sociología lo admite generalmente, tanto en lo que se refiere a las ciencias naturales como a las otras ciencias sociales, se muestra bastante menos escrupulosa cuando se adentra en la esfera de los valores espirituales superiores. A menudo se arguye que éstos son un producto del proceso social, puesto que no existe una cultura espiritual independiente de la sociedad y, por consiguiente, las «ciencias espirituales» *(Geisteswissenschaften)* no pueden disfrutar de una autonomía científica.

Sin embargo, ello es el resultado de una confusión mental bastante cándida. Todas las actividades espirituales de una cultura —religión, filosofía y ciencia— poseen sus propios principios establecidos. No son meras funciones de la sociedad, sino que tienen su propia finalidad, que trasciende, en cierto sentido, la categoría social. El sociólogo está, sin duda, en lo cierto al estudiar las creencias religiosas bajo su aspecto de fuerzas activas e influyentes de la sociedad; pero el teólogo no establece su creencia o teoría en función de su valor social, sino en términos de verdad religiosa.

Por lo que se refiere a las ideas científicas, Durkheim explica igualmente de forma ingeniosa la razón por la que el concepto que el hombre tiene del espacio y del tiempo encuentra una base subjetiva en el ritmo y orden de la vida social. Pero el propósito del científico es el de trascender ese subjetivismo social para llegar a un módulo fijo que sea absolutamente objetivo. En otras palabras, cuanto más «antropomórfica» es una idea científica, más interesante será para el sociólogo y menos para el profesional de la ciencia a que pertenezca.

Actualmente, sin embargo, no existe el temor —al menos con excepción de Rusia— de que el sociólogo se imponga al naturalista o trate de «sociologizar» la ciencia en general. Pero, como hemos visto, se corre el riesgo de que el sociólogo invada el terreno de otras *Geisteswissenschaften* e intente desempeñar el papel del teólogo o del filósofo. Desde luego el sociólogo no infringe ninguna regla cuando afirma que la religión es necesaria a la

sociedad o viceversa, ni cuando asegura que una determinada religión beneficia o perjudica a una particular sociedad. Por ejemplo, al estudiar la civilización antigua puede llegar a la conclusión de que la aparición del cristianismo fue fatal para las instituciones de la ciudad estatal y para la tradición cultural helénica. Pero ello no le justifica a establecer asimismo conclusiones sobre el paganismo o el cristianismo *qua* religión. Ello es misión del teólogo.

Cuando el profesor Ellwood, afirma, en su popular libro *La reconstrucción de la religión,* que la religión es necesaria a la sociedad y desempeña importantes funciones sociales, razona como un sociólogo; pero cuando se dispone a «reconstruir» la religión y a proponer nuevas modalidades de cristianismo socializado, troca el papel de sociólogo por el de teólogo.

No se trata de dilucidar si las teorías religiosas que proponemos son materialistas o supernaturalistas, racionalistas o místicas, teístas o humanistas. La cuestión es que tan pronto como comenzamos a hacer religión o a discutir valores puramente religiosos, penetramos en la región teológica y hablamos como teólogos y no como sociólogos.

Ya en la época de Comte existía una serie ininterrumpida de sociologías teológicas que no tenían como objetivo el estudio de las sociedades o de los fenómenos sociales reales, sino la reforma de la sociedad a base de un nuevo ideal religioso. Esos intentos resultaron frustrados en su mayoría, pues adolecían de una confusión inherente sobre los métodos a seguir. Sus esfuerzos se concentraban en la elaboración de una síntesis de religión y sociología, y sólo consiguieron la creación de una monstruosidad híbrida, tan ofensiva para la sociología científica como para el pensamiento religioso genuino.

No quiero decir que un rey que sea al propio tiempo filósofo y sociólogo no pueda plantear deliberadamente la organización de la sociedad a base de principios filosóficos generales. La dinastía de los Tokugawa Shoguns logró algo parecido, pues proporcionó a la cultura japonesa un sentido consciente de unidad semejante al de una obra de arte. Pero en este caso su autor podía apelar al prestigio de la tradición confuciana, es decir, a una sociología inspirada en una religión genuina y en una saga divinizada. Si Iyeyasu hubiese creado, por su propia iniciativa, una nueva religión que satisfaciera una necesidad puramente social, lo más probable es que su éxito no hubiera sido tan rotundo.

El sociólogo que crea una religión original con propósitos sociológicos, procede de forma tan poco científica como aquel que inventara hechos antropológicos y geográficos para justificar sus propias teorías.

Como sociólogos que somos, tenemos que aceptar la existencia de un orden independiente de valores y verdades espirituales, y estudiar la influencia que los mismos ejercen en la acción social. ¿Necesita la sociedad un principio religioso? ¿Cuál es la religión real existente en nuestra propia sociedad? ¿Hasta qué punto influyen los factores sociales y materiales en las teorías filosóficas y en las creencias religiosas? Todas esas cuestiones son objeto de nuestro estudio. Pero la validez intelectual objetiva y los valo-

res espirituales de las doctrinas religiosas y de las teorías filosóficas, quedan fuera de nuestro campo de acción.

Ello no significa, desde luego, que tales cuestiones sean ociosas o carezcan de solución. No existe razón para que el sociólogo que respete los límites de su propia ciencia califique de irreal todo lo que se encuentre más allá de los mismos o lo clasifique como un asunto sujeto a especulación arbitraria. Es cierto que los fenómenos sociales, con toda su compleja irracionalidad, han inducido frecuentemente a los sociólogos a inclinarse en favor del escepticismo desesperado de un Maquiavelo o de un Pareto, y a desechar el dogmatismo arrogante de los idealistas. No obstante, para justificar esa actitud, hay que recurrir a los principios filosóficos. El sociólogo, como tal no posee datos necesarios para emitir un juicio universal de tal magnitud. Así, pues, ha de seguir el ejemplo del historiador, quien ya ha desistido de utilizar la Historia como medio para justificar sus opiniones políticas o religiosas y se esfuerza, en su lugar, por comprender las creencias del pasado al objeto de interpretar la Historia de una forma justa.

Ese método de análisis sociológico puede aplicarse prácticamente a cada uno de los fenómenos sociales, incluso a aquellos que a primera vista no parecen tener un carácter espiritual. Por ejemplo, Max Weber, uno de los principales mantenedores modernos de «la sociología que sabe comprender» *(verstehende Soziologie)*, ha demostrado que la evolución del capitalismo no puede explicarse como un proceso puramente económico, ya que encuentra sus raíces espirituales en una nueva actitud religiosa, orientada hacia la industria y el ahorro, que se impuso en la Europa protestante después de la Reforma. Por otra parte, existen otros fenómenos que, aunque a primera vista producen la impresión de ser puramente religiosos, tuvieron su origen en causas económicas o sociales.

Por consiguiente, cada tipo o institución social es el resultado de una acción recíproca compleja entre un número de factores que, al ser distintivos desde un punto de vista cualitativo, no pueden jamás reducirse a una simple unidad. Tomemos como ejemplo el tipo social del samurai en Japón, que, sociológicamente, parece bastante sencillo, puesto que desempeña una clara función social en la sociedad japonesa. No obstante, para poder comprenderlo no basta con estudiar la evolución histórica del feudalismo japonés ni la estructura económica de la sociedad japonesa. El tipo samurai es asimismo la personificación de un grupo complejo de ideas morales y creencias religiosas —confucianos y budistas—, algunas de las cuales tienen una relación muy remota con el Japón y con la tradición militar. El código ético o el ideal cultural, resumen de aquellas ideas, no es simplemente un asunto de interés histórico; es también un elemento permanente en la tradición social japonesa y sin él no se puede comprender la política ni el pensamiento nipón.

Pero si es cierto que la sociología exige la ayuda de la filosofía y de la teología para llegar a comprender los elementos espirituales del proceso social, también lo es que ella misma presta un servicio a aquéllas. Nadie puede comprender una idea si no comprende asimismo sus fundamentos históricos y sociales. No nos sería posible, por ejemplo, interpretar la

institución de la ciudadanía griega a menos que estudiemos los fundamentos espirituales de la religión en la ciudad y en la familia. Pero, por otra parte, no podremos comprender el ideal filosófico griego de la libertad política ni su ideal ético de «magnanimidad» sin poseer conocimientos sobre la vida política y la estructura social del estado griego. Incluso nuestras ideas modernas de libertad y democracia resultan afectadas. Los filósofos del siglo XVIII interpretaron las ideas clásicas de libertad, democracia, etc., de forma abstracta y no sociológica; interpretación falsa que influyó en su pensamiento filosófico.

De la misma manera, los teólogos dejaron a menudo de reconocer la existencia de los elementos económicos y sociales en el fenómeno religioso, creando una confusión entre los valores religiosos y sociológicos, permitiendo que la rivalidad económica o racial se transformara en conflicto religioso. Muchos de los grandes cismas y herejías en la historia de la Iglesia cristiana encuentran sus raíces en antipatías nacionales o sociales, hecho que de haber sido admitido incondicionalmente por los teólogos hubiera cambiado el curso de la historia del cristianismo.

El método científico del análisis sociológico puede servir en la sociedad el mismo propósito que el del análisis psíquico con respecto al individuo, al poner al descubierto las causas de los conflictos y represiones latentes y al señalar a la sociedad los fines y los motivos de sus acciones. La tendencia actual de la política práctica, especialmente en los países democráticos, es desgraciadamente el polo opuesto, ya que pretenden aureolar tales conflictos con un halo de idealismo y crean una atmósfera de falsas interpretaciones sociológicas.

Eso es más de lamentar si se considera que el Estado moderno afirma su control en un área, que es cada vez más amplia, de la vida social y se apropia de funciones que en otros tiempos eran privativas de unidades sociales independientes —tales como la familia y la Iglesia— o de la esfera en que se desarrollaban las actividades voluntarias de los individuos. Y no se trata meramente de la centralización de las funciones por el estado, sino también de la conversión de la sociedad y la cultura en «unidades políticas». En tiempos pasados el estadista se hacía responsable de la preservación del orden interior y de la defensa del país contra sus enemigos. Hoy se le pide, cada vez con más insistencia, que se ocupe de cuestiones de carácter puramente sociológico e incluso se espera de él que transforme toda la estructura de una sociedad y reforme las tradiciones culturales del pueblo. La abolición de la guerra, la desaparición de la pobreza, el control de la natalidad, la eliminación del incapaz, todas son cuestiones que el estadista del pasado consideraría tan inabordables como la alteración del curso de las estaciones o del movimiento de los astros; sin embargo, hoy se convierten en problemas de importancia vital y algunas de ellas figuran en los programas de los partidos políticos. Es evidente que la solución de esos problemas exige la colaboración de la ciencia sociológica; sin embargo, el infortunado político se ve obligado a proveer la solución que le aconseje su sentido común, auxiliado por una mezcla confusa de materialismo económico e idealismo moral. No nos maravilla, pues, la popularidad lograda por el socialismo

marxista, pues éste, al menos, dispone de una especie de sociología, si bien elemental y parcial.

La sociología que desestima sus propias limitaciones se expone a crear utopías y queda incapacitada para auxiliar al estadista en su labor práctica. Lo que necesitamos es una sociología científica que transforme el arte de la política del mismo modo que las ciencias biológicas y fisiológicas han transformado el arte de la medicina. Como Comte percibió, la sociología desempeña un papel esencial en la tarea de restaurar el orden espiritual y la salud social en nuestra perturbada civilización. Pero ello no se ha de conseguir mediante la usurpación de las funciones del filósofo y del teólogo, como aconseja la síntesis de los positivistas, ni despreciando los valores espirituales y morales, como ocurre con el marxismo, sino admitiendo y determinando inmediatamente las condiciones naturales y la libertad de las fuerzas espirituales, y permitiendo que el proceso social absorba ambos factores para formar una unidad tan vital como la del organismo humano.

Esa sociología es la única que puede preparar el camino a una nueva ciencia política aplicada que proyecte la ciudad del hombre no como un conglomerado de ideas abstractas y teorías visionarias, ni en términos de riqueza y proporción material, sino como una auténtica comunidad.

1934.

3. La sociología y la teoría del progreso

Cuando el mundo moderno comenzó a perder gradualmente contacto con el cristianismo organizado, espíritu rector de la civilización europea del pasado, pretendió buscar nueva inspiración en el ideal del progreso. Desde mediados del siglo XVIII hasta bien adelantado el siglo XIX, la fe en el progreso humano se fue convirtiendo en la «religión» activa y efectiva de nuestra civilización; religión fundamentalmente la misma bajo la máscara más o menos filosófica o científica de los enciclopedistas o de Herbert Spencer, que la de las rapsodias mesiánicas de la *Legénde des Siecles*.

Es cierto que, paralelamente a esa corriente religiosa y entremezclado confusamente con ella, se hizo un intento sincero por estudiar las leyes de la evolución social y el desarrollo positivo de las civilizaciones; pero esa teoría científica del progreso se desenvolvió, naturalmente, con más lentitud y fue menos fértil en resultados que su más emotiva acompañante. Esta —a la que podríamos denominar evangelio del progreso, para distinguirla de la teoría científica del desarrollo social— poseyó la ventaja de contar entre sus apóstoles a una serie de hombres de letras renombrados. Desde los tiempos del abate St. Pierre y de Voltaire hasta los de Víctor Hugo, fue la inspiración dominante de los grandes movimientos literarios de la época, que aunque en su mayor parte tuvieron lugar en Francia, también lograron preponderancia considerable en Alemania e Inglaterra. Y eso no

puede sorprendernos, pues se trataba en realidad de la culminación de una tradición literaria; sus raíces se encuentran en la cultura del Renacimiento y, aunque si bien es cierto que los hombres del siglo XVI no aceptaron explícitamente el evangelio del progreso, ello se debió únicamente al hecho de que el Renacimiento sólo alcanzó su madurez en el período enciclopédico del siglo XVIII.

La característica dominante en la cultura del siglo XVIII —que este siglo heredó directamente de los principios del Renacimiento— fue la de conceptuar la civilización como algo absoluto y único, como una estructura completa que se alzase simétricamente perfecta, al igual que un templo de Poussin o Claude, en una atmósfera de confusión gótica y barbarismo oriental.

Se trataba del viejo dualismo del helenismo y el barbarismo, reducido a la abstracción por la acción de sucesivas generaciones de cultura renacentista; pero mientras que el erudito del siglo XVI consideraba que el pasado clásico era la edad dorada, el filósofo del siglo XVIII ya no despreciaba el presente. Tenía fe en la llegada de una civilización que no sería menos «cortés» (urbana) que la de Grecia o la de Roma, poseyendo al propio tiempo mayores recursos materiales y más conocimientos. Ese ideal se adaptaba perfectamente a las condiciones de la época, pero tendía a divergir e incluso a oponerse a los principios de la sociología científica. Introdujo una cuña entre la realidad del desarrollo social y los ideales del mundo culto. El mismo espíritu que expresó Molière con respecto al arte medieval,

Le fade goût des monuments gothiques
Ces monstres odieux des siècles ignorants

se renovó contra todas las instituciones sociales del pasado inmediato, y los descendientes de la vida histórica de Europa fueron prostituídos despiadadamente en el lecho procusteano del razonamiento y del «buen sentido» del siglo XVIII. Cuando Condorcet se apresta a escribir una historia completa del progreso de la humanidad, condena a la mayor parte de las instituciones creadas por las sociedades del pasado y atribuye una importancia suprema al progreso de la instrucción intelectual del individuo. Así como la facultad estética podía crear una obra de arte perfecta, la razón pura formaría una sociedad perfecta. La historia del pasado era poco más que un desesperante conjunto de absurdos y crímenes contra la humanidad que hubieran podido evitarse si el hombre se hubiese limitado a obrar de acuerdo con su buen sentido innato. Tan pronto como la humanidad comprendiera esa sencilla lección, la apocalípsis de la razón anunciaría el verdadero milenio.

Ese absolutismo en los métodos fue una característica de la adoración que Rousseau profesaba por la naturaleza, así como del racionalismo de los campeones del progreso; ambas corrientes se encontraron en la Revolución francesa en un intento de desembarazarse limpiamente del pasado y construir una sociedad perfecta sobre los cimientos de la doctrina pura.

A pesar de la frustración de esas esperanzas y de la poderosa reacción provocada por el experimento, pese a la labor de Burke, de Maistre y de

los pensadores alemanes del despertar nacionalista, las ideas de la Enciclopedia sobrevivieron hasta el siglo XIX y proporcionaron al credo liberal su fundamento doctrinal. La calidad científica de la nueva era no podía, sin embargo, mostrarse satisfecha con el concepto puramente abstracto del progreso que pareció satisfacer al siglo XVIII. Se impuso, pues, la necesidad de una ley científica del progreso que se derivara de la observación de los fenómenos materiales y, en consecuencia, se realizaron numerosos intentos para definir las fuerzas externas causantes de la evolución social. De ahí la teoría del progreso, característica del siglo XIX, elaborada por Bukle en 1856, por Karl Marx en 1867 y por Herbert Spencer entre 1851 y 1876. Fue este último quien aportó la idea de progreso en sistemática relación con la teoría general de la evolución (la de Lamarck más bien que la de Darwin) y la consideró como la rama principal del desarrollo universal desde los puntos de vista físico, orgánico y social. Pero hoy podemos comprobar que todas esas teorías acusaban un cierto «materialismo», es decir, poseían un carácter externo, más o menos unilateral, en su actitud frente a la Historia, fracasando, en consecuencia, al tratar de definir la sociedad de una forma exacta y vital. Es cierto que Spencer insiste sin cesar en la idea de la sociedad como un organismo, pero, sin embargo, su exterioridad y su individualismo prevalentes se evidencian en el hecho de que no encuentra dificultad en reconciliar esa idea con sus teorías favorables a un estado mecánico, utilitario e individualista.

Para Buckle y Spencer, la civilización significaba primordialmente un estado de bienestar material equivalente al que disfrutaban en su época los miembros más prósperos de la comunidad; pero las grandes corrientes espirituales que han moldeado históricamente las civilizaciones superiores les pasaron desapercibidas o fueron consideradas como fuerzas que, en mayor o menor proporción, retardaban y desfiguraban el desarrollo normal de la sociedad. Asimismo, consideraban que la civilización de su propia época y de su propio país no era el resultado del desarrollo material durante un período altamente peculiar, sino algo absoluto susceptible de perfeccionarse, pero cuyas líneas generales eran definitivas e inmutables. Cincuenta años antes de que Spencer expusiera sus teorías, Herder (que indudablemente se hallaba bajo la influencia de Montesquieu) había llevado a cabo un análisis bastante más profundo sobre el movimiento del desarrollo social. Llegó a demostrar «que la felicidad humana es un dios individual en todos los lugares de la tierra; que esa felicidad es en todas partes climática y orgánica, en una palabra, el retoño de la tradición y de las costumbres» [1]. Pero su forma de pensar era confusa y carecía de sistema. Al igual que Vico, no fundó ninguna escuela, pero es, por mérito propio, el inspirado precursor —más bien que el creador— de la teoría genuina de la evolución social.

Durante el segundo tercio del siglo XIX fue cuando realmente se establecieron en Francia los fundamentos de una ciencia auténticamente

---

[1] HERDER, *Ideas towards the Philosophy of the History on Mankind.* Libr. VIII, capítulo V.

sociológica. El período inmediato a la Revolución fue una época de intensa actividad intelectual. El pensamiento social no se agitaba solamente a causa de la Revolución, sino también debido al nuevo movimiento que reanudaba la discusión sobre la Edad Media y perturbaba la complaciente actitud del siglo XVIII hacia el pasado. Es más, las nuevas corrientes extranjeras —Lessing y Herder, Fichte y Hegel, y el hasta entonces desconocido Vico— se hacían sentir por primera vez.

Así ocurrió que hombres como St. Simon y Comte lograron combinar el entusiasmo del siglo XVIII hacia la humanidad y el progreso con un sentido del pasado que era a la vez realista y apreciativo, y con la aceptación de la relatividad de la civilización de sus días, como una fase de la evolución secular de la humanidad.

Todos los pensamientos filosóficos de Comte giran en torno a la teoría del progreso, aunque este progreso no se concibiera entonces bajo la forma externa clásica del siglo XVIII. Descubrió asimismo que todo desarrollo social es la expresión de un *consensus* espiritual, circunstancia que da origen a la unidad vital de la sociedad. En consecuencia, la importancia del progreso no reside ni en el perfeccionamiento del bienestar material, como el abate St. Pierre creía, ni en el acrecentamiento de la libertad y de la instrucción del individuo, como señaló Condorcet en su *Tableau Historique;* lo más importante es la formación y el crecimiento de una comunidad real que abarque todos los aspectos de la vida y del pensamiento humanos y en la que cada época esté ligada de forma activa e interna al pasado y al futuro. En otras palabras, para crear una sociología genuina es necesario que el estudio de las instituciones sociales se encuentre estrechamente unido al estudio de las fuerzas intelectuales y espirituales, pues sólo de esa forma se podrá dar unidad a la época y a la sociedad en cuestión.

Desgraciadamente, al intentar dar forma científica a la teoría del progreso, Comte no pudo librarse de los defectos del método antiguo. Para llevar a cabo su examen de los fenómenos sociales, se basó en brillantes generalizaciones sobre la historia de Europa, y aún más, de la Europa occidental únicamente, que al fin y al cabo no representa más que una parte del desarrollo social de la especie humana. Pero aunque su interpretación real de la Historia era presociológica, fue al menos capaz de definir la verdadera naturaleza de la ciencia social y dio orientación sobre las tareas a realizar en la época inmediata. El análisis adecuado de la vida social sólo fue posible en la segunda mitad del siglo XIX, es decir, cuando nuevas ciencias, ya perfeccionadas, allanaron el camino: la antropología, la geografía y la economía sociales.

Frederic Le Play, cuyos esfuerzos por establecer un lazo de unión entre la ciencia social y las bases concretas de la vida humana no han sido superados por nadie, contrasta de forma sorprendente con los sociólogos primitivos o, más bien, con los filósofos sociales. No mostró interés en las teorías del progreso ni en la filosofía general. Fue a la vez un hombre de fe y un hombre de acción; un tradicionalista que amaba a Europa y deseaba hacerla volver a sus antiguos cauces de prosperidad. Guiado por su instinto patriarcal, se aproximó más a Confucio y a los maestros clásicos de China

que a ningún pensador occidental moderno. Su método queda bien descrito por esa frase de Fontanelle que él adoptó como lema de su gran obra: «Investigó detenidamente el valor de las tierras, su rendimiento, las virtudes de los campesinos, sus gastos y ganancias diarias, detalles que, aunque parezcan insignificantes y viles, forman parte integral del gran arte de gobernar.»

Gracias a su espíritu investigador y a la observación de las formas más simples de la vida en sus relaciones económicas naturales, Le Play estableció con gran claridad el concepto de que la región natural es la madre y nodriza de todo tipo social primario. Ese descubrimiento revistió importancia capital para el desarrollo ulterior de la sociología, puesto que proporcionaba una base concreta cuya ausencia había deformado el pensamiento social primitivo. Sin un conocimiento exacto de la vida regional y de la individualidad regional, la Historia se convierte en un ejercicio literario y la Sociología en la exposición de teorías huecas. Pues nuestro estudio no puede ocuparse del hombre en lo abstracto, ni de «la raza aria», ni siquiera del tipo nacional, sino de los hombres en sus relaciones locales y fundamentales con la tierra y con la vida de la naturaleza.

Desde luego, ello no significa que la ciencia social haya de conceptuar al hombre como un producto pasivo de los factores geográficos y económicos. Le Play hubiera sido el primero en rebatir esta idea. El progreso social y la propia existencia de la sociedad son el resultado de la fuerza creadora de la personalidad humana. El principio vital de la sociedad tiene un carácter espiritual y las causas del progreso han de buscarse, como lo hizo Comte, en el desarrollo psíquico del hombre y no en el juego de las circunstancias externas. La verdadera ciencia social no debe sintetizar solamente la geografía y la economía social, sino también la psicología y la ética social.

Tampoco podemos limitarnos a estudiar la psicología y la ética de la sociedad regional. Ello solamente sería adecuado en el caso de la naturaleza de los pueblos. Tan pronto como se hayan alcanzado los orígenes de la cultura, es necesario considerar no sólo la relación entre la sociedad regional y su medio ambiente, sino también las acciones y reacciones que tienen lugar entre la sociedad regional y las unidades sociales superiores individuales, tales como la nación y la civilización.

Indudablemente, para conocer la historia de los pueblos, aun la de los más avanzados, hay que darle una interpretación regional. Por ejemplo, el cambio que transformó la España de los siglos XII y XIII en la España del siglo XVI, es algo más que la evolución política del separatismo al absolutismo; representa sobre todo la transformación de una cultura, que se basaba en la vida regional del valle del Guadalquivir y de la costa valenciana, en otra fundada en la meseta castellana y en las costas gallega y vasca. En ambas épocas se hallaron presentes ambos elementos, pero uno de ellos dominó e impuso su carácter en la España de principios de la Edad Media y el otro en la España del siglo XVI.

Sin embargo, la interpretación de la civilización española cuenta con muchos más ejemplos. Si consideramos dos obras artísticas, típicas de las

dos regiones, tales como la gran mezquita de Córdoba y la catedral de Burgos, nos encontramos con que si bien cada una de ellas no ha podido ser reproducida más que en su región particular, ninguna de las dos se adapta a la vida de su región. Ambas son variantes locales de tipos universales. Una evoca el movimiento mundial de la cristiandad medieval, la otra la fe y la cultura del islam.

O consideremos el caso de los genios locales. En Averroes, de Córdoba, vemos los últimos destellos de un movimiento intelectual que se remonta hasta Avicena de Bokhara y los eruditos sirios de Mesopotamia, mientras que su contemporáneo castellano Santo Domingo trabajó al lado de los franceses, italianos y alemanes, en una tarea común de reconstrucción espiritual que afectó a toda la Europa central y occidental. Aquí nos encontramos de nuevo con fuerzas mundiales del espíritu que se expresan de forma local, y lo que es cierto para las obras de arte y los hombres de genio, lo es también para las sociedades que les dieron vida.

Ello nos hace recordar la famosa generalización de Ibn Khaldum, historiador de los bereberes, que dice: «La tribu, que es un producto regional, y la religión, que es una fuerza mundial, son los dos factores principales de la Historia. Alentadas por una inspiración religiosa común, las tribus se reúnen para formar una civilización, y, cuando la inspiración pasa, vuelven a su separatismo natural. Continúan viviendo, pero la civilización muere.»

La civilización consiste esencialmente en la cooperación de sociedades regionales bajo una influencia espiritual común. No es necesario que esa influencia sea religiosa en el sentido ordinario de la palabra, pues el mundo helénico y la civilización de la Europa occidental moderna, así como el Islam y la Cristiandad medieval, forman unidades espirituales genuinas.

Por otra parte, la verdadera civilización es algo más que el simple conglomerado de elementos culturales diversos procedentes de distintas regiones. Posee una individualidad propia capaz de moldear la vida de sus partes componentes, así como de dejarse moldear por ellas.

En el caso de las civilizaciones primitivas, como la de Egipto, la expresión de esa individualidad adopta una forma simbólica religiosa cuya interpretación no resulta fácil para la mentalidad moderna. Pero tan pronto como esas civilizaciones, marcadamente locales, se comunican entre sí y comienzan a agruparse en conjuntos culturales más o menos heterogéneos, descubrimos en cada una de esas unidades una perspectiva de vida común y un concepto común del destino humano que proporcionan un carácter de identificación psicológica a todo el grupo social.

En toda civilización late una revelación, revelación que puede ser el resultado de la labor conjunta de muchas mentes, pero que a veces surge de la llamarada de inspiración de un profeta o de un filósofo. La fe en el progreso y en la perfección humana que inspiró a los pensadores de los siglos XVIII y XIX en Europa pertenece esencialmente a ese orden de ideas, como también la gran visión de la vanidad del progreso humano que Mohammed vislumbró en la cueva de Mount Hira que reduce a la civilización y a todos los intereses temporales a algo tan falto de sentido como «el

batir de alas de un mosquito», en comparación con el esplendor del poder eterno, que arde por sí solo como el sol sobre el desierto. Tampoco podemos negar que el progreso de la Europa moderna en oposición a la paralización material del Islam es el resultado, al menos en cierto grado, de los diferentes efectos psicológicos producidos por esas dos visiones.

Ciertamente se podría alegar, sin temor a faltar a la verdad, que la inspiración de Mohammed fue en sí un producto del medio ambiente, de la soledad en las rutas de las caravanas, de la yuxtaposición de la civilización y la desolación (circunstancia característica en la vida del oasis). Pero se debe también tener presente que un par de siglos más tarde esa visión se convirtió en la fuerza espiritual predominante en Siria, Babilonia y Egipto, las tres regiones más ricas y pobladas del Oriente Medio. Si los efectos de un fenómeno semejante tienen un carácter tan universal, también lo deben tener sus causas, y por lo tanto, no podemos atribuir su existencia a una circunstancia fortuíta y local. Se trata de un fenómeno mundial que, a pesar de su individualidad, está gobernado de alguna forma por leyes generales susceptibles de investigación científica.

Esa es una de las tareas principales de las ciencias sociales, pues aunque si bien se ha realizado un gran progreso en el estudio de la evolución de la vida regional, gracias a la escuela de Le Play y a los antropólogos, el problema que se plantea con la formación de unidades sociales superiores no ha sido objeto de estudio científico. Hasta ahora, la ciencia histórica no se ha interesado por las unidades espirituales —por ejemplo, las civilizaciones—, sino por las unidades políticas —el Estado y el Imperio—, y, lo que es más, se ha limitado a interpretar estos últimos en términos de raza o de política en lugar de hacerlo en función de la cultura mundial o de la vida regional. Al considerar la raza como un capítulo independiente de la región y de la civilización, se incurre en una abstracción perniciosa que desvirtúa la perspectiva general de la Historia. Para comprobarlo basta con examinar las falsas generalizaciones de los historiadores de mediados del siglo XIX en Inglaterra y Alemania y, aún más, el curioso misticismo racista de autores como Houston, Stewart, Chamberlain. Y aún es más común y peligroso el parcialismo político e imperialista de la Histotoria que justifica todo lo que tiene carácter triunfal y mide los valores sociales en términos de poder material. Ese es el error de la mayoría de los conceptos falsos del progreso y que desvirtúa la verdadera significación de unificación social. A diferencia de la civilización, que consiste en la cooperación espiritual de las sociedades regionales, el imperialismo es una unificación externa artificial que puede dañar o destruir el delicado organismo de la vida local. Su valor cultural sólo es real cuando actúa al servicio de una cultura o de una fuerza espiritual viva, como el imperio romano, que fue un sirviente del helenismo, el bizantino de la cristiandad y el chino del confucianismo. Durante los últimos cincuenta años el imperialismo, bien militar o económico, tiende a predominar sobre el elemento espiritual en la sociedad europea. La organización económica del mundo ha rebasado en mucho a la unidad espiritual, y el desenvolvimiento natural de la vida regional ha sido frenado u obligado a desviarse de su ruta por

una fuerza mundial que es más potente mecánicamente, pero menos vital. De ello resulta que la gran ciudad moderna no es ni regional ni cultural, sino meramente el engendro de un mundo industrial y de un imperialismo económico y, por lo tanto, carece de la verdadera vocación de la ciudad, que es la de servir de punto de confluencia entre la región y la civilización.

Esas fuerzas negativas forman parte de un movimiento de degeneración a la vez que de crecimiento, siendo ensalzadas en todo el mundo como portadoras de civilización y progreso. El progreso real, sin embargo, no consiste en un avance cuantitativo en forma de riqueza y cifras, ni siquiera en un avance cualitativo de la tecnología y el control de la materia, aunque reconozcamos que todos esos elementos desempeñan un papel secundario en el movimiento. El carácter esencial del progreso se manifiesta en el proceso de integración, en la unión cada vez más íntima del espíritu de la civilización y de la personalidad de la sociedad local. Esa transformación —cada vez más completa— de la conciencia de grupo está presente en la historia de todas las edades que hasta ahora conocemos. Los aspectos parciales del progreso —por ejemplo, el perfeccionamiento incesante de las artes— son confusos y a menudo de difícil identificación, pero ese gran movimiento de integración, que se produce sin interrupción desde los albores de la civilización hasta nuestros días, es real e incontestable. Tampoco podemos calificar de utópica la idea de que ese proceso ha de continuar su avance hasta que la humanidad encuentre su expresión social, no necesariamente en un estado, sino en una civilización y en una conciencia comunes: una síntesis en la que cada región aporte su contribución al todo sin perder su propia alma bajo la presión de la mano muerta de un imperialismo mundial.

Esa realización progresiva de la unidad de la raza humana es por cierto la interpretación que dio Comte al proceso histórico, y en esto, al menos, no permitió que las teorías abstractas confundieran su pensamiento. En donde fracasó fue en su tentativa de determinar la forma exacta en que esa unificación final se produciría y en su ambiciosa pretensión de dictar una constitución a la humanidad y de crear el espíritu que debía animarla. Pero las leyes que hayan de determinar una síntesis futura no pueden prescribirse por medio de teorías abstractas. Sólo podrán descubrirse mediante el estudio de la formación y desintegración de síntesis similares del pasado, de unidades como el helenismo y el Islam, China e India, que, si bien tuvieron carácter parcial, estaban dominadas por un espíritu de universalidad.

No es en las concepciones utópicas de los filósofos donde enriqueceremos nuestro conocimiento ni donde hallaremos inspiración para asegurar el futuro de nuestra civilización, sino en esos ejemplos que nos ofrecen el estado mundial y militante del Islam, la cultura social y pacífica de China, la comunión libre de las ciudades helénicas y la vida de la Cristiandad medieval con su unidad espiritual y su infinita diversidad de formas locales y cívicas.

1921.

4. Civilización y moral

Al analizar la historia y cultura humanas observamos claramente que toda sociedad posee un código moral que con frecuencia se concibe de forma clara y se define exactamente. En todas las sociedades del pasado existió, prácticamente, una relación íntima entre ese código moral y la religión dominante. El código ético se concibió a menudo como la expresión de un legislador divino, por ejemplo, en el judaísmo y en el islamismo. En las religiones no teístas se interpreta a veces como una «disciplina de salvación», una armonización de la acción humana y el proceso cósmico, como en el taoísmo (y hasta cierto punto, en el confucianismo), o bien como un método que sirve para librar a la mente de la ilusión y conducirla hacia la realidad (budismo y vedantismo).

Pero ahora nos preguntamos si no sería posible prescindir de esos mundos religiosos de la Historia y lograr una ética puramente social más simple. Es cierto que la moralidad primitiva no es más que una cuestión de hábito, pero al propio tiempo está ligada a la religión primitiva o magia (si es que se puede establecer una distinción entre ambas). Un delito moral es la realización de un acto susceptible de desencadenar los misteriosos poderes que rodean al hombre más bien que una simple ofensa contra un compañero de tribu. El «moralista» primitivo es el hombre que sabe cómo aplacar aquellos poderes e imbuirles un espíritu propicio. Pero aunque es cierto que no se puede probar terminantemente la existencia de una moralidad prerreligiosa, no se puede dudar de que existió desde el momento en que se comenzó a practicar la religión. Cuando en una civilización avanzada los hombres se convierten en censores de la religión dominante, tienden a elaborar nuevos sistemas de filosofía y a dar nuevas interpretaciones a la realidad, modificando al propio tiempo los correspondientes códigos de ética. Cualesquiera que sean las circunstancias, la metafísica y la ética van inseparablemente unidas y la metafísica es, teóricamente, el fundamento de la ética. En la práctica, sin embargo, cabría preguntarse si no es más frecuente el caso inverso, si no es más probable que la actitud ética se derive de la anterior religión dominante y sea confirmada más tarde por medio de una construcción filosófica.

Por esa misma razón opino que la ética de Kant puede explicarse como una reminiscencia directa de la cultura moral intensiva del protestantismo, y de la misma forma se podrían citar otros muchos ejemplos similares. Pero aparte de estos casos de inspiración directa, es lógico suponer que existe cierta relación entre la religión dominante y la filosofía característica de cada cultura particular.

La situación de los códigos éticos en una sociedad en que la religión cesa de ser un factor dominante puede describirse como sigue:

A) Existe una minoría que continúa mostrándose totalmente adicta a la antigua fe y al correspondiente sistema ético.

B) Otra minoría, todavía más reducida, que se adhiere conscientemente a una nueva interpretación racional de la realidad y adopta nuevos ideales de conducta y un nuevo criterio de comportamiento moral.

C) La gran mayoría, que obedece a un código moral «pragmático» y heterogéneo, integrado por: 1) la lucha en pro de la riqueza y el placer individuales; 2) una ética social «práctica» que se funda en el egotismo colectivo o en el patriotismo «tribal»; 3) ciertos tabús reminiscentes del viejo culto religioso. Estos son usualmente los principales preceptos de moralidad social contra el crimen, el hurto, el adulterio, etc., pero también puede tratarse simplemente de restricciones rituales (por ejemplo, la supervivencia del *Scotch Sunday* (domingo escocés), a pesar de la desaparición de la estructura religiosa que le dio forma); 4) hasta cierto punto un reglamento accesorio y superficial que corresponda a los nuevos ideales morales del punto B).

Esa situación es, en gran parte, característica del mundo moderno, pero también hemos de tomar en consideración un gran movimiento que, sin representar una religión ni una filosofía en el sentido ordinario de la palabra, debe conceptuarse como la reflexión de la antigua cultura religiosa o, por lo menos, como la primera fase de una nueva. Nos referimos al movimiento democrático o liberal, que nació en Inglaterra y en Francia en el siglo XVIII y encontró su expresión clásica en la Declaración de Independencia de 1776 y en la Declaración de los Derechos del Hombre en 1789. Se basa en la filosofía y teología naturalistas de los deístas ingleses y de los filósofos franceses. También debe mucho a las enseñanzas políticas y económicas de los fisiócratas y a las de Adam Smith. Pero su gran profeta y auténtico fundador fue Rousseau. Ese movimiento ha seguido creciendo con la expansión de la civilización europea en el siglo XIX. Actualmente representa, por decirlo así, la religión oficial de los Estados Unidos y de América latina, donde cualquier desviación de la misma se considera una herejía. Su fuerza en Europa no es de ningún modo negligible. Es dudoso, sin embargo, que se le pueda conceptuar como una nueva religión-cultura, ya que al parecer se contenta con mantener, de forma ordinaria y abstracta, las enseñanzas religiosas y éticas de la anterior religión dominante.

Suponiendo que hayamos descrito correctamente el curso general que sigue el desarrollo de los conceptos morales, nos encontramos con que los principales problemas a resolver son los siguientes:

1) ¿Se desarrollan los conceptos morales de modo progresivo y, en caso afirmativo, qué dirección toma ese progreso?

2) ¿Cuál es la causa de los cambios que se producen en el concepto de la realidad, de la que parecen depender los cambios que tienen lugar en los sistemas morales?

3) ¿Es posible elaborar un sistema racional de ética que se base en una interpretación científica y moderna de la realidad?

Hoy resulta evidente que es imposible divorciar la moralidad puramente «práctica» de la interpretación de la realidad, pues de hacerlo así la moralidad sería meramente una costumbre social esencialmente no progresiva. El progreso se debe, en gran proporción, al intento de armonizar

las condiciones efectivas y los hábitos sociales con lo que se entiende por leyes o condiciones de la vida real. El mismo concepto de moralidad encierra una dualidad u oposición entre lo que «es» y lo que «debería ser». Lo que es más, desde las condiciones más primarias del salvajismo primitivo hasta el grado más elevado de cultura intelectual el módulo ético va siempre ligado a cierto tipo de perspectiva del mundo o concepto de la realidad, bien sea mediante una representación mitológica o filosófica, o simplemente mediante la adhesión, vaga e implícita, a las costumbres y creencias de la sociedad.

Ahora bien, el gran obstáculo para la consecución de un sistema ético racional puro, es, meramente, nuestro desconocimiento de la realidad. Si hemos de aceptar una idea metafísica sobre el Ser Absoluto, tendremos que aprestarnos a poseer una moralidad absoluta, como hicieron los platónicos. Pero si nos limitamos al conocimiento positivo y científico de la realidad, resultará evidente que quedaremos aislados en una pequeña isla de luz en medio de un océano de tinieblas. Desgraciadamente, la actitud de Herbert Spencer frente a lo desconocido, no nos puede servir de ayuda, pues la *machina mundi* es una unidad dinámica y la parte de ella que nos es conocida participa en el movimiento del todo desconocido. Muchas filosofías y religiones han supuesto que el proceso del mundo tiene cierto significado o razón de ser; hay pensadores, que, como Lucrecio (y quizá Bertrand Russell), rechazan esa idea y, sin embargo, tratan de imaginar una especie de «isla» de moralidad para la humanidad racional inmersa en el caos de un universo irracional. No obstante, la inmensa mayoría de los pensadores modernos —y de hecho, el hombre moderno— creen seriamente en la existencia del progreso, y no meramente en un progreso de sucesión, sino en un progreso de renovación. «La vida se traslada incesantemente hacia formas más elevadas y fecundas. ¡He ahí un objetivo adecuado para nuestro esfuerzo moral! ¡He ahí una justificación perfecta de los valores morales! ¡He ahí el verdadero fundamento de un sistema moderno de ética!»

Pero desde el punto de vista puramente racional, ¿a dónde conduce todo ello? Lejos de solventar los problemas de la existencia humana, acumula nuevas dificultades. Hay un movimiento continuo de lo conocido hacia lo desconocido. Algo que no existía un momento antes, cobra vida súbitamente. Concediendo que la verdadera moralidad sea la que admite el progreso, ¿cómo podemos saber qué es lo que servirá más adecuadamente los intereses de lo desconocido? ¿Podía el hombre aurignaciano prever el advenimiento de la civilización? ¿Podían los hombres del período miceneano anticipar el helenismo? Cuando el pueblo de Israel irrumpió en Canaán, ¿podía presentir el futuro del judaísmo? Y, sin embargo, todas esas realizaciones se revelaron de algún modo, implícitamente, en el alborear de aquellos pueblos. Crearon lo que no podían comprender. Si se hubieran limitado a observar el cumplimiento de una ética social, puramente racional y basada en el provecho inmediato de la comunidad, es posible que hubieran sido más prósperos, pero no habrían estado animados por el espíritu creador de culturas. Su importancia para el futuro habría

sido nula. El ideal más elevado que puede tener un pueblo o un individuo es el de ser fiel a su destino, el de sacrificar el pájaro que aprisiona en su mano por la visión que se le ofrece más allá del matorral, el abandonar lo conocido por lo desconocido, como Abraham renunció a Harran y a su pueblo para acudir obediente a la llamada de Yahweh, o como la grandiosa épica religiosa del Eneas de Virgilio.

Eso, desde luego, tiene la apariencia de mero misticismo y parece oponerse a los sistemas razonables de ética. Sin embargo, es como si los nuevos modos de vida o perspectivas de la realidad se sintieran intuitivamente antes de llegar a ser comprendidos intelectualmente, como si la filosofía fuera el último producto de una cultura en pleno período de madurez, el coronamiento de un largo proceso de desarrollo social, y no su fundamento. En la religión y en el arte es donde mejor se pueden apreciar las intenciones vitales de una cultura viva.

Ananda Coomaraswamy dice, cuando escribe sobre el arte indio: «Los dioses son los sueños de la raza y en ellos se satisfacen los propósitos de la forma más perfecta. Gracias a ellos llegamos a conocer nuestros deseos e intenciones más íntimos... Cualquiera que sea el lugar donde haya nacido, no será un indio el que al hallarse ante Trimurti en Elephanta no exclame: —¡Así lo quise y así lo querré» [1].

El moderno psicólogo de arte dirá probablemente que ese punto de vista sobre el significado del arte es puramente subjetivo e imaginativo. Una obra de arte, aducirá, es simplemente la solución de una tensión psíquica, la satisfacción de un impulso más bien recóndito y complicado que sólo reviste importancia para la vida psíquica del individuo. Esta definición es razonable desde el punto de vista del psicólogo, pero también podríamos decir que desde ese mismo punto de vista la definición en cuestión sirve para explicar y solucionar todas las actividades culturales —y hasta el mismo proceso de la vida— en términos de tensión psíquica. Sin embargo, se trata simplemente de un análisis del mecanismo psíquico que presta poca o ninguna atención a las realidades físicas latentes. Por ejemplo, el hecho de injerir el almuerzo tiene dos finalidades: satisfacer un impulso y resolver una tensión psíquica, es decir, la tensión producida por el hambre. Pero al propio tiempo, se restaura el organismo físico, y los resultados de una resistencia persistente a injerir alimentos no pueden catalogarse simplemente en términos de psicosis represiva.

En consecuencia, volviendo al tema del arte, no basta con examinar el impulso psíquico del artista individual. Solamente en los tiempos de decadencia cultural y de descomposición social es cuando el arte se convierte en «un refugio de la realidad» para la mente del individuo. Normalmente, es una expresión del dominio sobre la vida. El mismo tratamiento deliberado de la materia plástica, que es la esencia de la cultura, se manifiesta en el arte. La estatua griega se ha de concebir en primer lugar, después hay que identificarse con ella, seguidamente viene su realización y, sólo en último lugar, se reflexiona sobre ella. He ahí el ciclo completo de

---

[1] A. COOMARASWAMY, *The Arts and Crafts of India and Ceylon*, pág. 59.

la cultura creadora del helenismo. Primero religión, después sociedad, a continuación arte y, finalmente, filosofía. Y no es que una de ellas sea una causa y las demás sus efectos. Todas ellas representan diferentes aspectos y funciones de una vida.

Ahora bien, es evidente que si ese propósito focal o designio de la vida en una sociedad es real, la adhesión o defección del individuo hacia él constituye el hecho central de la moralidad social. Desde luego existe una serie de obligaciones morales obvias sin las que no es fácil concebir la vida social y que poco más o menos son siempre las mismas en toda edad y sociedad. Pero incluso ésas tienen diferentes significados, según los principios a los que van unidas. El delito del homicidio, por ejemplo, no puede tener el mismo significado en una sociedad como la de la antigua Asiria —donde la religión y la moralidad tienen un carácter esencialmente belicoso—, que en el grupo de los Jains, para quienes la destrucción de una vida, cualesquiera que sean las circunstancias, representa un pecado imperdonable. Asimismo, para el europeo o el americano moderno, la justicia social significa necesariamente la propagación de los conceptos de igualdad y fraternidad; para el indio antiguo la justicia consiste en la preservación más estricta de las barreras sociales entre clases y profesiones; para él el tipo clásico de delincuente es el individuo que traspasa los confines de su casta. Si la moralidad fuera puramente social y se ocupara únicamente de las relaciones del individuo con su propio grupo social, se reducirían sin duda las diferencias entre los *standards* de moral, pero no por ello quedarían eliminadas. Pero de hecho, las interpretaciones que dan los hombres a la realidad social son sólo una parte del concepto que tienen de la realidad cósmica, y la moralidad representa un proceso constante de adaptación, no sólo entre el impulso individual y la realidad social, sino también entre la vida real de la sociedad y la vida del todo, tanto si éste se concibe como el cosmos o queda limitado a la humanidad. En todo organismo, sea individual o social, se revela una tendencia a detenerse a sí mismo, a replegarse sobre sí mismo, a constituirse en objetivo más bien que en puente. Así como el individuo tiende a obedecer sus impulsos antisociales, la sociedad tiende también a mantener su actitud en contraposición a los intereses más amplios de la humanidad o a las leyes de la vida universal. Hemos visto una vez y otra el ejemplo de la clase dominante, que está siempre más que dispuesta a que la sociedad sirva sus propios fines en lugar de subordinarse ella misma al servicio funcional de la sociedad. Y lo mismo ocurre con toda sociedad en sus relaciones con otras sociedades y con la humanidad en general.

Esa es la razón por la que los sistemas morales del pasado (a excepción de China) han mostrado con tanta frecuencia su hostilidad hacia el grupo social dominante y se han establecido ellos mismos en un plano supersocial. Ciertamente, los grandes reformadores morales no encuentran usualmente la máxima oposición en el individuo impulsivo e «inmoral», sino en los órganos de la autoridad y la ley social regularmente constituídos. Una de las mayores dificultades del sistema democrático es el hecho de que esa autoridad social efectiva resulta de tal forma reforzada por su identi-

ficación con la opinión pública, que el individuo cuyo nivel moral y cuya capacidad para interpretar la realidad son superiores a los de la sociedad en que vive tropieza cada vez con más inconvenientes para mantener su posición: en lugar del triángulo «gobierno, pueblo, reformadores», nos encontramos con el agresivo dualismo «pueblo, soberano, reformadores».

A primera vista puede parecer que hay una contradicción entre la idea de que existan individuos con un nivel moral superior al de su propia sociedad y el concepto de un designio en la vida de cada civilización. Pero debemos recordar que hay una gran diferencia entre la comunión de los factores raciales y espirituales, que representan una civilización, y la asociación con fines prácticos, que es lo que conocemos como una sociedad política efectiva. Ambas no han coincidido desde hace miles de años, quizá desde los reinos más primitivos de Egipto, exceptuando de nuevo China. Existe siempre un dualismo entre el estado helénico y el helenismo, entre el estado cristiano y el cristianismo, entre el moslem y el Islam, entre el estado «moderno» y la «moderna civilización»; el individuo tiene una doble ciudadanía y una doble lealtad. Ciertamente, toda sociedad es modelada por la civilización a que pertenece, pero la mayor parte de sus actividades se consagran a lo presente, a lo actual, a lo práctico y, en consecuencia, tiende a conceptuar a la civilización como algo estacionario y logrado, como una decoración estática que sirve de fondo a sus acciones. En consecuencia se producen frecuentemente conflictos entre el espíritu de la cultura y el de la sociedad, conflictos que se manifiestan por la oposición a la voluntad social de aquellos individuos que están en contacto más íntimo con el amplio movimiento de la civilización en general. Pues los contactos sociales de un hombre varían en proporción a la riqueza de su vida psíquica, y solamente en la mente del hombre a quien llamamos genio se manifiesta explícitamente el movimiento creador de la cultura. El hombre ordinario sólo tiene conciencia del pasado; es posible que por sus actos pertenezca al presente cultural, ya que desempeña un papel en la vida social de su tiempo, pero su interpretación de la realidad, su facultad de percepción, quedan limitadas a lo que ya fue observado y formulado por otros.

Hace cerca de 2.500 años la civilización experimentó un gran movimiento revolucionario debido al cambio que se produjo en el concepto de la realidad. A través de todo el mundo antiguo, desde el Mediterráneo hasta India y China, los hombres supieron por primera vez de la existencia de una ley cósmica universal a la que se someten la humanidad y las fuerzas de la naturaleza. Ese fue el fundamento de las grandes civilizaciones religiosas —teístas o no—, que controlaron el mundo durante 2.000 años aproximadamente. En algunos casos, especialmente en India y en China, la adoración de las fuerzas de la naturaleza se incorporó al nuevo culto, pero incluso en esos países y aún más en el Islam y en la Cristiandad, se reveló cierta indiferencia hacia el aspecto material de la civilización, originada por la concentración del interés en los valores idealistas y en la existencia absoluta, lo que, en ciertos casos, particularmente en Grecia y en Mesopotamia, condujo a la decadencia de la cultura material.

A partir del Renacimiento surgió —primero en Occidente para exten-

derse rápidamente más tarde a todo el mundo— una nueva concepción de la realidad debida al interés renovado del hombre por las fuerzas y procesos de la naturaleza, y que dio como resultado la elaboración de nuevas leyes científicas. Nuestra civilización occidental moderna debe su existencia a ese nuevo conocimiento y al consiguiente control de la naturaleza. En cierto sentido se trata de una reacción contra la segunda fase, descrita más arriba, y como la cultura europea, y sobre todo, la oriental, se basan tradicionalmente en aquella fase, nos encontramos actualmente con un conflicto y un dualismo dentro de la misma cultura. Lo que es más, la tercera fase de la cultura, aunque en ciertos aspectos superior a la segunda en conocimiento y poder, está bastante menos unificada y se siente menos segura de sí misma desde el punto de vista moral. Sus orígenes se deben a la expansión o al criticismo de la segunda fase, y no a la creación cultural independiente y autónoma. Como ya ha demostrado la reciente historia de Europa, el fin de esta fase pudiera producirse fácilmente mediante la acción de un proceso de explotación o de engrandecimiento social suicidas, o por su difuminación en lo particular. Por consiguiente, el gran problema moral e intelectual de nuestra era es el de saber como retener los frutos del nuevo conocimiento de la naturaleza sin sacrificar las realizaciones de la fase cultural anterior, así como reconciliar la soberanía de la ley cósmica universal con el conocimiento detallado que el hombre tiene de sí mismo y de las fuerzas y procesos de la naturaleza.

1925.

5. Progreso y decadencia de las civilizaciones antigua y moderna

Entre todos los cambios aportados por el siglo XX el de mayor alcance es la desaparición de la fe incuestionable en el futuro y en el valor absoluto de nuestra civilización, nota dominante en el siglo XIX. En aquel período se desencadenaron más guerras y revoluciones que en ningún otro, pero tanto los reformadores como los rebeldes —desde los tiempos de la Revolución francesa, hasta los días de Mazzini y Garibaldi—, tenían una fe ciega en el triunfo de las fuerzas de la inspiración y en el advenimiento del reino de las grandes abstracciones: Humanidad, Libertad y Progreso. Todos ellos eran europeos auténticos con una confianza inmensa en la idea de una Europa real. Sus contemporáneos deben haberlos juzgado peligrosos e inquietantes, pero hay que reconocer que sus ideas reflejaban el mismo optimismo fundamental que las de los liberales burgueses de hoy día.

La reacción resultante de ese optimismo y de ese sentido de seguridad, que ahora experimentamos nosotros, no es simplemente —como a menudo se piensa— un producto de la gran guerra. Se fue incubando durante aquel período de prosperidad material y desilusión espiritual que siguió a los acontecimientos de 1870. Fue entonces cuando el industrialismo y las finanzas se hicieron verdaderamente internacionales. Los hombres se aper-

cibieron de que habían roto las cadenas de un viejo despotismo tradicional y local para enfrentarse con un poder infinitamente más formidable, de amplitud mundial, y lo suficientemente fuerte para utilizar a los gobiernos como instrumentos de sus acciones. Los últimos veinte años del siglo XIX vieron la expansión del imperialismo, no sólo en el continente europeo, sino también en ultramar. El espíritu de la época se puso de manifiesto, tanto en el forcejeo por tomar posesión de Africa, como en el amplio movimiento de expansión del industrialismo americano.

De ahí las numerosas defecciones que se produjeron entre los miembros de clases y nacionalidades y que fueron origen de una rebelión —de carácter mucho más humano que el movimiento socialista y el antiimperialista— contra el rigor y la corrupción de una civilización creada a golpes de máquina. No sólo los Ruskin y los William Morris, sino, lo que es más importante, los Tolstoi y los Dostoievski, predicaron la necesidad de dar un mentís radical a la victoriosa civilización material de Occidente, mediante el retorno al pasado o la huída al desierto. Incluso aquellos que aceptaron incondicionalmente el progreso científico y material del siglo XIX reconocieron los peligros del parasitismo social y de la degeneración física, inherentes a la aglomeración enorme y creciente de una humanidad mal alojada, secuela invariable del industrialismo. En todas partes se contempló la destrucción de las formas más puras de la vida local y la desaparición de los oficios y artes más populares ante la presencia de una cultura mecánica metodizada; el capital occidental asolaba y explotaba por igual los pueblos primitivos. Algunos percibieron también el poder destructivo de un orden que agotaba temerariamente los recursos de la naturaleza para su provecho inmediato, que arrasaba zonas forestales para poder publicar periódicos y que convertía en humo unas reservas irremplazables de carbón.

Sin embargo, el optimismo y la fe en el progreso, característicos del siglo XIX, continuaron predominando hasta el comienzo de la guerra europea o, por lo menos, constituyeron el dogma ortodoxo de la época.

La guerra, y aún más el período de confusión y desencanto que la siguió, hicieron comprender al hombre medio cuán frágil es una civilización y cuán inseguros los cimientos sobre los que descansa el edificio del orden mundial moderno. El delicado mecanismo del industrialismo cosmopolita requiere, más que ningún orden precedente, un estado de paz absoluta. Si es cierto que la civilización moderna crece incesamente en riqueza y poder, también lo es que su vulnerabilidad se ha centuplicado. Nuestra civilización está en peligro. Y las causas son, precisamente, los sorprendentes progresos realizados desde hace siglo y medio. Al ser más universal y compleja y al estar más centralizada, queda expuesta a peligros que una cultura más rudimentaria hubiera considerado insignificantes. Bajo el orden antiguo era posible para un país como Francia empeñarse en guerras casi continuas —como fue el caso en los siglos XVII y XVIII— sin perturbar apreciablemente la vida general de la comunidad. Hoy, en el mundo moderno, los conflictos bélicos entre grandes potencias afectan a la vida pública y privada hasta en sus menores detalles. El nuevo sistema debe su éxito a los cuarenta años de paz transcurridos entre 1870 y 1910, pero

no ha hecho nada por asegurar su continuidad. Se intensifican las rivalidades entre naciones, y en la guerra moderna los países ya no se limitan a luchar entre sí, como en otros tiempos, sino que aniquilan hasta el último nervio y arteria de su vida ordinaria.

Hemos tenido la oportunidad de presenciar ese proceso y ello nos induce a pensar que los hombres del siglo XIX eran demasiado cándidos y optimistas en cuanto a su concepción del progreso. Concedieron a éste toda su atención y despreciaron el factor social, igualmente importante, que podríamos denominar degeneración. Para ellos, toda evolución significaba progreso, y en consecuencia concebían éste no como el crecimiento de un organismo viviente, sino como un número de adiciones que culminaban en una suma total de conocimientos, riqueza y libertad política. Por ello, cualquiera que fuera el destino de las distintas sociedades, sería siempre posible observar el progreso realizado por la humanidad en las líneas convergentes de los avances individuales, es decir, económicas, intelectuales y políticas.

Tal fue el credo de Condorcet y de otros muchos grandes cerebros del siglo XVIII; pero en el curso del tiempo se despreció y vulgarizó hasta convertirse prácticamente en una apología de la civilización industrial del siglo XIX, un mundo que se ensanchaba, que se hacía más ruidoso, más rico y arrogante, pero que, al mismo tiempo, decrecía en vitalidad y perdía el apoyo de las tradiciones culturales verdaderas.

En realidad, cualquier idea científica sana de progreso social debe preocuparse en todo momento de la cultura histórica y de la individual, y no de las realizaciones de la civilización en lo abstracto. Pues una cultura es esencialmente una planta que crece, a la vez que una unidad perfecta y completa. No puede crearse artificialmente ni sufre las divisiones. Es un cuerpo vivo integrado por elementos infinitamente variados, comparable a la vida simple e instintiva del pastor, o a la del pescador y el trabajador de la gleba o incluso a la del filósofo y el artista. El genio no es en la sociedad un fenómeno absoluto y aislado, una especie de visitante celestial. Es un producto de la sociedad y de la cultura, en un sentido mucho más íntimo, incluso que lo es el hombre ordinario. La ciencia y la filosofía son productos sociales, en la misma medida que lo es el idioma, e imaginar que Aristóteles o Euclides pudieran proceder de China sería tan absurdo como pensar que Confucio era originario de Grecia. Una cultura verdaderamente grandiosa imprime su sello en el hombre, en su ser y en sus actividades, en su forma de expresarse y en sus gestos, en su visión de la realidad y en sus ideales de conducta; y cuanta más vitalidad tiene más profunda es la huella que deja y mayor alcance tiene el elemento «forma» en la sociedad. De ahí que cada cultura cree sus propios tipos humanos y sus normas de existencia y conducta, y para trazar su curva de crecimiento y decadencia nos basta con apreciar la vitalidad de sus tipos e instituciones característicos, así como la del arte y la literatura, pues es en todos ellos donde la cultura encuentra su expresión. En ciertos períodos, por ejemplo, la época isabelina o el reinado de la reina Ana en Inglaterra, ese elemento de forma se revela acusadamente y los tipos característicos son numerosos y están repletos

BANCO DE LA REPÚBLICA
BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO

de vitalidad. En otros, como, por ejemplo, el siglo III en el imperio romano, la sociedad parece amorfa, impersonal; los tipos tradicionales son irreales y oscuros, mientras que los de mayor vitalidad (como el mercenario bárbaro o el adivino oriental) son ajenos al espíritu tradicional de la cultura. Aún más, existe una unión íntima entre la facultad creadora primaria de una cultura en la vida real, y su facultad creadora secundaria en la literatura y en el arte: por ejemplo, en la cultura isabelina, Falstaff es un producto tan real y característico como lo puede ser Drake, y asimismo se observa una afinidad vital entre el estilo de Addison y la constitución política de la Inglaterra del siglo XVIII. Por tanto, resulta posible establecer un paralelismo entre la ascensión y declive de los grandes estilos literarios y artísticos, y el auge y decadencia de la sociedad —o parte de ella— que les ha dado vida. La catedral gótica se eleva, florece y se esfuma en armonía perfecta con el nacimiento y caída del movimiento comunal medieval. La arquitectura y la escultura barrocas están también íntimamente ligadas a la expansión y decadencia de las monarquías de la Contrarreforma.

Un estilo no vive de su belleza abstracta ni de su aplicabilidad, sino de su comunión con la cultura viviente. Cuando la tradición social se derrumba, cuando existe una serie de estilos variados, el verdadero estilo desaparece, muere. Esa es la razón por la que al comparar el monumento medieval con el gótico moderno nos parece ver la misma relación que entre un león de carne y hueso y uno de madera. El mismo principio tiene aplicación en el caso de las instituciones políticas y sociales. Así como es posible adoptar una moda literaria o artística de una forma externa y artificial —como ocurrió con las costumbres francesas del siglo XVIII o con las imitaciones de los productos comerciales occidentales en Oriente en nuestros tiempos—, igualmente puede el hombre adoptar las formas políticas y sociales de una cultura diferente sin incorporarlas de manera vital a la suya. Y si ese proceso se prolonga excesivamente producirá la muerte de la cultura existente; esa es la razón por la que la presencia de un movimiento de progreso abstracto y artificial es señal infalible de una decadencia vital. Cuando los sucesores de Alejandro establecieron en Asia innumerables municipios, teatros, gimnasios y escuelas de retórica, no consiguieron transformar a los asiáticos en griegos, pero sí pusieron punto final a las tradiciones culturales nativas, al extremo de que las reminiscencias de aquellas sobrevivieron únicamente entre la gente pobre y los campesinos. La extensa red de instituciones municipales con que los príncipes helénicos, y más tarde Roma, cubrieron los territorios sometidos, fue una creación externa y mecánica si se compara con el impulso interno y vital que dio origen a las ciudades estatales de Grecia. El caso se repite de la misma forma en las instituciones representativas, educación universal, prensa diaria y en todos los organismos que simbolizan a la civilización moderna. Lo primero que se ha de considerar en una institución no es su calidad de aceptable o buena o mala, sino su vitalidad. Por ejemplo: el sistema representativo que hoy día existe en Alemania, Austria o Italia, con su elaborada representación proporcional y sufragio universal, es indudablemente muy superior, de forma abstracta, al sistema parlamentario inglés del siglo XVIII,

con sus depravadas municipalidades, sus absurdas anomalías en el sufragio y su corrupción. Si embargo, este último era la expresión viviente de una época y de un pueblo de genio creador en lo político; fue una de las fuerzas que contribuyeron a dar forma al mundo moderno, mientras que el primero carece de relación efectiva con su sociedad y se expone a ser postergado —como ha ocurrido recientemente en Italia— en favor de un sistema más primitivo y que afianza más sus raíces en las tradiciones políticas de su pueblo. Unicamente cuando la evolución se produce como una expresión espontánea de la propia sociedad, resulta en el progreso de la civilización; al cesar el desarrollo vital interno de una cultura, la evolución significa la muerte.

Quienquiera que en la época de Pericles hubiera considerado el mundo mediterráneo habría llegado probablemente a la conclusión de que el futuro de la humanidad estaba asegurado. Al parecer, el hombre alcanzaba su mayoría de edad y entraba en posesión de su herencia. El arte, la ciencia y la democracia florecían magníficamente en un centenar de ciudades libres y la promesa del futuro parecía aún más rotunda que las realizaciones del momento. Sin embargo, cuando el mundo mediterráneo, en su totalidad, se aprestaba a asimilar los nuevos conocimientos e ideales de la vida y del arte, cuando los pueblos bárbaros volvían su mirada a las ciudades helénicas como si fueran centros irradiadores de poder y luz, las ansiadas promesas se desvanecieron súbitamente. El helenismo se consumía en su interior. El odio y las guerras sociales destruyeron las ciudades libres. En ellas ya no había lugar para los grandes cerebros de la época —quizá los más grandes de todas las épocas—, que se vieron obligados a servir a tiranos y a reyes. Hasta que, por último, la ciencia helénica pasó a la domesticidad en la corte de los faraones macedónicos de Alejandría, y las ciudades libres se convirtieron en botín de cualquier «condotiero» que se le antojara poseerlas.

¿Cuál fue el origen de esa súbita relajación de la civilización helénica? A mi juicio no se debió a ninguna de las causas externas que se suelen invocar, como la guerra del Peloponeso, la introducción de la malaria o el agotamiento de las tierras de labor. Estas fueron, en el mejor de los casos, causas secundarias. Ni tampoco —como el profesor Gilbert Murray afirma en su interesante libro sobre la religión griega— a la «pérdida de nervio». Las causas son bastante más oscuras. La civilización helénica no se desmoronó por falta de nervio, sino por falta de vida. En el preciso momento en que la ciencia helénica comenzaba a florecer, el mundo helénico principiaba a debilitarse en los estratos inferiores, y bajo la superficie brillante de la filosofía y de la literatura, las fuentes vitales del pueblo se iban desecando.

Al extinguirse la vida en la civilización helénica, contempla más la desaparición gradual de esos tipos característicos vitales que dan cuerpo al espíritu de la cultura, observamos el acabamiento de las instituciones tradicionales y el desvanecimiento de la vida intensa y altamente distintiva de las ciudades estatales, resultando de todo ello una sociedad cosmopolita y disforme, sin raíces en el pasado ni contacto con una región deter-

minada; una sociedad que tenía mucho de común con cualesquiera de las grandes ciudades que se encontraban desde Mesopotamia hasta la bahía de Nápoles. De ahí la degradación del tipo griego. El pueblo deja de ser representado por el ciudadano-soldado, que en un tiempo aniquiló a la poderosa Persia. En su lugar surge «el griego famélico» de la sátira de Juvenal, el «perejil de todas las salsas» que sabe de retórica y de funambulismo. El heleno ya no es el señor por derecho, ni el bárbaro el esclavo, y vemos al centurión de Persio, «el gigantesco Vulfenius», «ofrecer con una risotada medio penique falso por un centenar de griegos».

Sin embargo, los éxitos intelectuales de la civilización helénica perduraron a través de todo el período de decadencia vital hasta el punto de que la cultura griega se extendió, de una forma abstracta, hacia Oriente y Occidente con más fuerza que en los días de su mayor potencia vital.

Si el progreso intelectual puede coexistir con la decadencia vital, si una civilización puede desmoronarse interiormente, cabe afirmar que las conjeturas optimistas de los dos últimos siglos con respecto al futuro de nuestra civilización pierden toda su validez. El destino del mundo helénico parece indicar que las civilizaciones occidentales pueden ser inferiores a las culturas comparativamente rudimentarias de Oriente en cuanto a su capacidad de supervivencia.

Sin embargo, no cabe suponer necesariamente que nuestra civilización esté fatalmente destinada a sufrir la suerte de la antigua Grecia. Si aceptáramos la teoría de las culturas aisladas de herr Spengler —cada una con una vida-ciclo a la que no puede sobrevivir— no nos quedaría otro recurso que admitir aquella suposición. Pero esa filosofía, aun cuando muestra vigor al percibir la unidad vital del movimiento individual de la cultura, no toma en consideración la enorme importancia que la acción recíproca cultural tiene en el desarrollo y en la evolución de una sociedad. Fue a ese factor al que el doctor Rivers atribuyó todo el proceso de evolución social, como resultado de su investigación sobre la historia de la sociedad melanésica. «Los hechos me convencieron —dice— de que el usual concepto de evolución independiente que yo acepté en principio ciegamente, no es sino una ficción. En Melanesia se ha demostrado de forma evidente que un pueblo aislado no inventa ni avanza; pero la introducción (por pueblos inmigrantes) de nuevas ideas, de nuevos instrumentos y técnicas conduce a un proceso definido de evolución, cuyos productos difieren en gran manera según procedan de los componentes indígenas o de los inmigrantes; el resultado de la acción recíproca podría calificarse en este caso de reacción química más bien que de combinación física. El estudio de la cultura melanésica deja entrever el hecho de que ese proceso de evolución se extingue al alcanzar cierto grado de perfección para ser sustituído por un período de paralización que persiste hasta que la corriente nueva de alguna otra influencia externa inicia de nuevo un período de progreso».

Ahora bien, la evolución cultural se debe, en la gran mayoría de los casos, a la presencia de un pueblo inmigrante, mientras que la creación de una nueva civilización es el resultado de la llegada de un pueblo nuevo a una región cultural antigua, como, por ejemplo, la aparición de dorios y aqueos

en la zona del Egeo, la de los arios en el norte de la India y la del pueblo germánico en el imperio romano. En consecuencia, el proceso de fusión y evolución al que hace referencia el doctor Rivers no se extiende solamente a la cultura, sino también al propio ser del pueblo en cuestión. Debemos tener en consideración: 1) La acción que la nueva atmósfera geográfica ejerce sobre el hombre y la sociedad formados en otra región; 2) las acciones y reacciones que se producen en la cultura del pueblo conquistado con respecto a las del conquistador; y 3) la fusión física gradual de los dos pueblos. Todos esos factores se combinan para producir una cultura nueva, que no es ni la de los inmigrantes ni la de los indígenas ni siquiera una mera yuxtaposición de ambas, sino una creación auténtica.

Desde luego, la evolución cultural no tiene un origen exclusivamente racial. Como el doctor Rivers sugiere, cualquier elemento cultural nuevo es susceptible de poner en movimiento el proceso evolutivo de la sociedad. Tenemos el caso de la introducción del budismo indio en China, que constituyó uno de los elementos fundamentales de la cultura china de los períodos de Tang y Sung. Pero aquí también conviene señalar que algunos autores han atribuído la incorporación de ese nuevo elemento en la cultura china a la influencia de la región y del pueblo del valle Yangtse, en oposición a los del río Amarillo, donde las civilizaciones clásicas chinas tienen su origen. En casos de traslación de cultura o de mera influencia intelectual semejante al descrito, no es una nueva cultura la que entra en juego, sino la antigua cultura que se renueva y evoluciona. Las culturas originales exigen invariablemente la inclusión de nuevos elementos humanos en su sociedad. Lo que es más, el elemento de la sangre nueva desempeña un papel preponderante incluso en las tradiciones culturales de mayor continuidad y de carácter más autóctono. Esta circunstancia se repite una vez más en Egipto, donde si bien la tradición cultural es típicamente nativa, los dos grandes ciclos culturales —que culminaron, respectivamente, en la Edad de los constructores de pirámides y en la de la dinastía décimoctava— se pusieron en movimiento gracias a la intrusión y asimilación de nuevos elementos raciales, primero en el Delta y después (desde 1700 a. J.) en el Alto Egipto.

El ciclo completo de asimilación y cambio, creador de nuevas culturas, parece exigir en la mayoría de los casos cerca de diez siglos, y es posible que la notable similitud en la duración de los ciclos culturales —que ha sorprendido a tantos pensadores del presente y del pasado— se deba al hecho de que el proceso de fusión y evolución racial requiere un número fijo de generaciones. La formación de una nueva cultura es como la de una raza o incluso como la de nuevas especies. Si consigue adaptarse a la región en donde el proceso tiene lugar, así como a las necesidades de la vida, es posible que llegue a vivir indefinidamente de forma estable; sí, por otra parte, se malogran sus tentativas de adaptación, se produce la extinción lenta o la desintegración. En muchos casos el ocaso de una civilización tiene cierta relación con la alteración o desaparición de una estirpe de inmigrantes, mediante la asimilación total de éstos por el pueblo conquistado o por la nueva atmósfera geográfica. Ese proceso se manifiesta clara-

mente en la historia de la India. La trasformación introducida en la sencilla y homérica existencia de los guerreros y pastores de la edad védica al penetrar en el mundo de Buda, y aun más de Kalidasa, fue también una transformación de pueblos. Es fácil adivinar la debilitación progresiva de la estirpe septentrional en lucha con la malaria y con las innumerables afecciones de los trópicos; sus vanos esfuerzos por preservar la pureza del tipo físico, pese a la multiplicidad de complicadas restricciones de castas. Nos parece ver cómo su politeísmo sano y directo se ensombrece paulatinamente ante el inquietante misterio de los trópicos, hasta que al fin pierden todo interés por la vida y se apartan con su Buda de la descorazonadora e interminable ronda de la vida y de la muerte. El proceso concluye con el triunfo de los dioses de la tierra, la asimilación de los hombres del Norte se consuma y su tradición cultural se fusiona con la de los indígenas, para formar la gran civilización, típicamente hindú, del período de Gupta, fruto en sazón del ciclo cultural completo ario-hindú.

El mismo proceso de evolución racial y étnica se observa en el caso de la civilización helénica. En ella se repite la adaptación gradual de una sociedad inmigrante a un medio ambiente nuevo y la preponderancia creciente de la influencia mediterránea, tanto en el aspecto cultural como en el de la sangre. Pero ese proceso no basta para explicar la debilitación súbita y casi catastrófica del helenismo en el siglo IV a. J. Es posible que su decadencia prematura tuviera cierta semejanza con las enfermedades que aquejan al organismo humano, pues hay una diferencia esencial entre la inmovilización o estancamiento de una civilización como la de China o Egipto —a la conclusión del ciclo cultural progresivo y formativo— y la disolución orgánica de una cultura, como en el caso de la Grecia antigua y de Asia Menor. Las culturas de China y Egipto pudieron sobrevivir durante miles de años porque se preocuparon de preservar intactos sus cimientos. Gracias a la ordenación fija y jerárquica de las relaciones sociales consiguieron proporcionar hasta a la más humilde de las funciones un carácter religioso y tradicional. Pero otras civilizaciones han preferido ignorar las raíces de su vida para concentrar su atención en el poder y en la riqueza, con el resultado de que su conquista temporal del mundo fue pagada con creces por la degeneración, y a veces la destrucción, de sus propios órganos sociales. El ejemplo más impresionante de ese tipo de decadencia mórbida y catastrófica —que es el que más se asemeja a nuestra propia condición— es el que nos ofrece la Roma antigua en los siglos I y II a. J. El problema de Roma no puede atribuirse a la senectud. La sociedad alcanzó el punto de disolución en el momento en que su actividad cultural llegaba al vértice de su curva ascendente, en el momento en que sus tipos humanos eran más vigorosos que nunca. El peligro no provenía de la disminución de vitalidad sino del cambio repentino de las condiciones de vida, de una revolución material que destruyó la constitución de la sociedad.

Roma, más que cualquier otra ciudad estatal de la antigüedad, era esencialmente un Estado agricultor. El fundamento de su poder y de su propia existencia era el individuo, que desempeñaba a la vez las funciones de campesino, soldado y ciudadano. Las tierras de los granjeros latinos,

agrupadas en posiciones estratégicas a lo largo y a lo ancho de Italia, y las de los ciudadanos romanos, situadas en la mejor tierra de la Italia central, proporcionaban a la potencia romana una base de acción mucho más amplia que la que ningún otro Estado poseyera jamás, y establecía una profunda diferencia entre la legión romana y los ejércitos mercenarios de los estados helenos. La religión, economía y moral campesina subrayaban todos los triunfos característicos de la época republicana. Pero todo eso cambió con la conquista del Mediterráneo. No se pudo emplear al soldado campesino para mantener las guarniciones de España o Asia, y en su lugar se envió a un nuevo tipo de soldado, que no era todavía mercenario, pero que, en cualquier caso, era profesional. Se inundó el mercado con masas ingentes de tierras y esclavos. Un nuevo tipo de agricultura, basado en el sistema de plantación cartaginés y oriental, sustituyó paulatinamente a la pequeña hacienda. Los tributos de Sicilia y Asia provocaron la afluencia de trigo barato en la metrópoli, por lo que hubo que retirar del mercado la producción doméstica de maíz. Finalmente, los ciudadanos romanos encontraron mayores y más numerosas oportunidades de hacer grandes fortunas mediante la especulación, la explotación de los pueblos conquistados y el tráfico de esclavos y cereales.

Todo ello originó una degeneración progresiva y la transformación de los tipos romanos característicos.

El «campesino-soldado-ciudadano» primitivo cedió su puesto de granjero al esclavo, el de soldado al profesional y el de ciudadano a un vasto proletariado urbano que vivía de las dádivas del gobierno y del soborno de los políticos. Asimismo el noble cedió el paso al millonario, y el magistrado al militar aventurero. Roma se convertía sin remedio en un Estado pirata que vivía de la guerra y del saqueo, que abusaba hasta el agotamiento de sus propias fuerzas y de las de sus víctimas.

Ante esa situación, los círculos políticos romanos se dividieron en dos partidos. Los conservadores —hombres como Catón el Viejo— confiaban en gobernar el Estado mediante la conservación de las tradiciones romanas y la adhesión a todos los precedentes sociales y políticos. Los reformadores, inspirados en la tradición de la democracia radical griega, aspiraban a reponer la clase ciudadana a base de una distribución drástica de la propiedad entre el proletariado. Ambas políticas fueron puestas a prueba y ambas concluyeron en desastre. La República se disolvía lentamente en un caos de matanzas, guerras de esclavos y corrupción creciente de los medios políticos y financieros. Sólo el genio y la perseverancia de Augusto hicieron que Roma recobrara en parte sus tradiciones. E incluso Augusto fracasó en su intento de poner un remedio a la enfermedad básica que afectaba al Estado romano, aunque ciertamente tuvo plena conciencia de su importancia. No pudo restituir al ciudadano-granjero en el puesto del esclavo, ni pudo encauzar el desarrollo cosmopolita y urbano de la ciudad de Roma. Fue, pues, Roma la que se aniquiló a sí misma. La gran ciudad cosmopolita de oro y mármol, la sucesora de Alejandría y Antioquía, no tenía nada en común con la antigua capital del estado rural latino. No servía ninguna función social. Era un fin en sí misma, y su población, compuesta, por

decirlo así, por todas las nacionalidades de su mundo, no tenía más interés que el de acumular las dádivas de su gobierno y asistir a todos los espectáculos gratuitos ofrecidos por el mismo. En suma, representaba una carga ingente e inservible en las espaldas del imperio y, consecuentemente, provocó el derrumbamiento de éste en el momento de máxima tensión.

Ese es un ejemplo extremo de los peligros que se originan con la urbanización de una sociedad, y el mismo proceso se repite en otros muchos casos de decadencia cultural. Primero, concentración de la cultura en las ciudades, con un elevado exponente de actividad cultural. Después, descenso del nivel cultural en todo el país y ensanchamiento del abismo que separa al hombre de la ciudad del campesino. En algunos casos, como en la antigua Grecia, se produjo la barbarización paulatina, pero incontenible, del país; en otros —como en Rusia a partir de Pedro el Grande, y en el Estado heleno oriental desde Alejandro—, los campesinos se aferraron a las tradiciones de una cultura nativa, mientras que las ciudades adoptaron una civilización urbana y complicada procedente del exterior.

En la fase final, las ciudades pierden todo contacto económico y vital con la región que las circunda. Se transforman en parásitos, dependen menos de la naturaleza y más de un sistema político y económico artificial que creen necesario mantener.

Es precisamente ese proceso de degeneración urbana, y no el industrialismo, el capitalismo, la deterioración racial o el militarismo, el que pudre las raíces de la cultura europea moderna. Nuestra civilización se convierte en una civilización disforme y mortecina porque ha perdido sus raíces sanas y su ritmo vital y equilibrio.

La crudeza y fealdad de la vida europea moderna es un signo de inferioridad biológica, de una afinidad insuficiente y falsa con el medio ambiente. Y ello produce tensión, pérdida de fuerzas, rebelión y fracaso. Así como una civilización industrial mecanizada busca la eliminación de todos los movimientos inútiles en el trabajo, a fin de que el operario se convierta en el complemento perfecto de la máquina, la civilización con vitalidad procura que toda función y todo acto participe de la gracia y de la belleza de esa vitalidad. Ese movimiento es instintivo en gran proporción —como la gracia que reside en las operaciones agrícolas primarias: arar, sembrar y cosechar—, pero en las civilizaciones orientales constituye la meta de un esfuerzo consciente, como la caligrafía de un escriba musulmán o la complicada etiqueta social de los asiáticos. ¿Por qué un corredor de bolsa es menos interesante que un guerrero homérico o un sacerdote egipcio? Porque se identifica menos con la vida, porque no es insustituíble, sino accidental y casi parásito. Cuando una cultura descubre sus necesidades reales y organiza sus funciones, su estructura es bella en todos los aspectos. Algo parecido se podría decir sobre el vestido: el arnés victoriano del sombrero de copa y la levita expresaba indudablemente algo esencial de la cultura del siglo XIX; de ahí que se haya popularizado paralelamente a su cultura a través del mundo como jamás lo lograra otra moda del vestido. Es posible que nuestros descendientes vean en él una belleza asiria y sombría, un emblema acertado de la época despiadada y grandiosa que lo creó;

pero, a pesar de todo, carece, por una razón u otra, de la belleza real e imprescindible que toda vestidura debe poseer, porque, al igual que la cultura que le dió vida, no está en contacto con la vida de la naturaleza ni con la de la naturaleza humana.

La necesidad más apremiante de nuestra civilización es la de recuperar los contactos perdidos, la de retornar a las fuentes de vida. Hace cien años Comte ya presintió los peligros de la desintegración europea y señaló la conveniencia de establecer un orden social positivo, basado en la tradición cultural europea. Sin embargo, su punto de vista sobre la civilización tenía un carácter marcadamente intelectual. Fue Le Play el que realmente analizó las ventajas de asentar las bases humanas y naturales de la sociedad en la vida de la región. Sin embargo, ambos métodos se complementan, puesto que toda sociedad tiene dos raíces distintas: una en el lugar y otra en el tiempo, una en la vida natural de la región, otra en la tradición cultural. Por muy grave que sea el proceso de degeneración, siempre existe la esperanza de una regeneración, a condición de que la sociedad tenga plena conciencia de ese doble lazo que sirve para comunicar con la vida de la Naturaleza, por una parte, y, por otra, con la de la humanidad.

1924.

6. Arte y sociedad

Nada más difícil para el hombre natural que el comprender una cultura o tradición social que no sea la suya, pues para ello se requiere un desprendimiento casi sobrehumano de los sistemas de pensamiento y educación que ha heredado y de la influencia —no percibida conscientemente— de su medio ambiente social. Es cierto que cuanto más conozca su propia tradición menos capacidad tendrá para distinguir todo lo que diverja de aquélla. El contraste clásico entre helenos y bárbaros, entre judíos y gentiles reaparece hoy día con la incomprensión mutua entre americanos y europeos, entre latinos y teutones, entre occidentales y orientales. El estudio puramente científico de los hechos sociales y los métodos estadísticos y documentales no nos sirven para tender un puente entre ambos campos, pues con ellos es imposible apreciar las esenciales diferenciaciones cualitativas que caracterizan una cultura. Por abundantes, detallados y exactos que sean los conocimientos adquiridos, no compensarán jamás la carencia de esa habilidad para comprender las cosas instantáneamente que nunca deja de producirse cuando se sabe interpretar la tradición social como una unidad viva. Esa capacidad de percepción sólo la tienen aquellos que participan activamente en la experiencia común de una sociedad, pero los miembros de culturas diferentes solamente la adquieren a costa de un tremendo esfuerzo de imaginación simpatizante.

En esa coyuntura el arte viene en nuestra ayuda, pues, el arte es, en el más amplio sentido de la palabra, el gran puente que atraviesa el abismo

de la incomprensión para unir a las culturas. Pues comprender el arte de una sociedad equivale a interpretar las actividades vitales de esa sociedad en sus momentos más íntimos y de mayor agitación creadora. Una catedral nos puede ilustrar sobre la cultura medieval mucho más ampliamente que el estudio minucioso de sus leyes constitutivas; y las iglesias de Ravena nos hacen penetrar en el mundo bizantino de una manera mucho más completa que todos los volúmenes de Gibbon. De ahí que la interpretación del arte revista importancia fundamental para el historiador y el sociólogo, pues el pleno significado de la vida social sólo se comprende cuando se la examina como si se tratara de una actividad artística.

Es cierto que los hombres de nuestra edad y civilización no aceptan ese punto de vista. En la Europa moderna el arte se ha convertido en una actividad altamente especializada y ajena totalmente a las necesidades prácticas de la vida ordinaria. Nos estamos acostumbrando a buscar el arte no en los talleres ni en su mercado apropiado, sino en las galerías y en las colecciones privadas, donde se acumulan las realizaciones artísticas de las distintas edades como si se trataran de otros tantos huesos de animales antediluvianos en un museo. El visitante acude a contemplar una «Madona» de Rafael o una estatua griega con la misma disposición de ánimo con que va un paseante dominguero a ver los leones del zoológico. Es un acontecimiento poco frecuente en nuestra vida diaria y hay que celebrar la condición extraña de su carácter. La producción artística moderna ha sido, y es casi totalmente, un parásito de la riqueza, y el pequeño mundo de los artistas, coleccionistas, intermediarios y críticos vive una vida aparte de la corriente principal de nuestra civilización.

Sería erróneo, sin embargo, suponer que ese estado de cosas es normal: a decir verdad, es el producto peculiar de una sociedad excepcional. La galería de arte, el crítico y el coleccionista han sido desconocidos a través de casi toda la Historia, y no obstante la producción artística tuvo continuidad y universalidad. De hecho es una de las actividades humanas fundamentales. Es común al salvaje y al hombre civilizado. Se remonta a los tiempos paleolíticos, y podemos afirmar que casi todo lo que conocemos acerca de la cultura prehistórica lo debemos a las realizaciones artísticas de la especie humana, hasta el punto de que resulta difícil diferenciar los comienzos del arte de los de la cultura, pues, como ya hemos dicho, la actividad social es naturalmente artística; es como si modelara la materia prima, que es el medio ambiente, gracias a la habilidad y al espíritu creador humanos. Se ha definido al hombre como a un animal que emplea herramientas, y ciertamente la herramienta es un objeto inherente tanto al artista como al trabajador desde los comienzos del mundo. Al igual que otros seres, el hombre está sometido a la acción de los factores climáticos y geográficos, pero se distingue de los animales inferiores por su forma de reaccionar, independiente y creadora, ante el estímulo de las condiciones naturales. No se limita a existir bajo un tipo determinado de clima y vegetación, que es, en gran medida, el creador de su medio ambiente.

No es fácil imaginar una dependencia más completa de las condiciones naturales que la que, por ejemplo, se observa en la vida de los esquimales.

En esa sociedad el hombre es un parásito de la fauna ártica: el reno, la foca y la ballena. Todo lo que posee —alimentos, luz, calor, vestidos, tiendas y medios de transporte— proviene de ellos. Y, sin embargo, su cultura no es necesariamente el resultado de un determinismo climático y económico. Es un triunfo de la inventiva y habilidad humanas, una obra de arte con su perfección y belleza particular, es el resultado de un proceso de cooperación social y esfuerzo creador.

Si estudiamos una comunidad de nuestros días, sea un poblado equimal o una villa inglesa, encontramos que cada función del organismo social se manifiesta de una forma material significativa. A cada modo de vida corresponde un ciclo completo de las artes de la vida. En el caso del simple poblado vemos que su economía se funda en la artesanía del albañil y del carpintero, del herrero y del carrero, del alfarero y del tejedor, del tejador y del chapucero, y en otras muchas más; cada una de esas actividades tiene su valor y significado, tanto desde el punto de vista económico como del artístico. Incluso el mismo emplazamiento de la villa, con su iglesia y su ayuntamiento, sus granjas circundantes y su grupo central de casas y posada, posee la forma y la unidad de una obra de arte. En el pasado, este concepto era inseparable de la común experiencia humana, hasta el punto de que su valor no se reconocía de forma consciente. Sólo hoy, en que la campiña inglesa va siendo absorbida por la uniformidad estereotipada de la construcción moderna, hoy, en que la tradición local de la artesanía comienza a desaparecer o ha desaparecido, comenzamos a darnos cuenta de la inagotable riqueza y variedad de la antigua tradición rural. Descubrimos que cada región inglesa produce sus tipos peculiares y característicos, de tal forma que las casas de piedra de Cotswolds, las construcciones de madera de Cheshire y las barracas de Devonshire o de las dunas de Down forman, con los árboles y los sembrados, parte integrante del paisaje.

Pero el arte popular no refleja tan sólo la diversidad de la vida regional; también expresa las diferencias del tipo funcional. Hay un arte del campesino y un arte del cazador, un arte del guerrero y otro del sacerdote, y una vez realizado un ligero examen del estilo artístico, es posible definir cuál es el elemento social o económico predominante en una civilización determinada. Por cierto, la autoridad más conocida con respecto al arte prehistórico, el profesor Hoernes, ha utilizado ese criterio como base principal de su clasificación científica de los estilos primitivos.

Pero nos preguntamos si se puede proceder del mismo modo al considerar las fases culturales más avanzadas. Hasta el presente, los especialistas en arte se muestran inclinados a admitir el control social en el dominio de la artesanía y el arte primitivos, pero niegan su existencia en el caso de las manifestaciones artísticas más avanzadas. Se considera que las bellas artes —para usar la aristocrática expresión renacentista— son algo absoluto que se desenvuelve en un plano muy distinto al de las categorías social y económica. La creación artística es esencialmente la labor de un individuo genial, completamente independiente del medio en que trabaja. Es una especie de Melquisedec, que surge del vacío, «sin padre, sin madre, sin descendientes; una vida que no tiene principio ni fin».

Esa interpretación se ha ido transmitiendo desde los días del Renacimiento y tiene sus raíces en el individualismo de la Italia del siglo XV, las épocas que el artista y el humanista, no menos que el tirano victorioso, atravesaban los límites del mundo angosto que era la ciudad estatal del medievo. Es en sí el producto de una sociedad excepcional altamente especializada que no tiene igual en la historia del mundo. Este pensamiento jamás se le ocurriría a un crítico que solamente estuviera familiarizado con el arte de India, Persia o Bizancio, pero, sin embargo posee un atractivo especial para nuestras sociedades industriales, que consideran el arte como un refugio ante la vida o como un privilegio de una minoría culta. Sin embargo, en los últimos años se ha observado una reacción enérgica contra ese individualismo aristocrático.

En realidad, el gran arte es la expresión de una gran cultura, tanto si se manifiesta a través del trabajo de un genio individual como si es la personificación de una gran tradición impersonal. Pues la sociedad no se compone solamente de las comunidades de lugar, trabajo y raza, sino que es también, esencialmente, una comunidad de pensamiento. Eso se demuestra en el caso del idioma, fundamental en cualquier tipo de vida social. Siglos y siglos de pensar y actuar en común han producido una terminología, un sistema de clasificación e incluso una escala de valores que a su vez se imponen en las mentes de todos los que se hallan bajo su influencia, lo que justifica el viejo dicho de que un lenguaje añejo es un alma nueva. Por otra parte se observa también un concepto común de la realidad, una perspectiva de la vida que, incluso en las sociedades más primitivas, se revela a través de ritos mágicos y creencias religiosas, y que en las culturas superiores aparece de forma más llena y consciente en la religión, en la ciencia y en la filosofía. Y esa perspectiva común de la vida tiende también a integrarse en las formas y símbolos externos en no menor proporción que las actividades más materiales y utilitarias de la sociedad. De hecho conocemos, por las pinturas rupestres de los tiempos paleolíticos, que el hombre poseía un arte religioso o mágico, de valor no despreciable, mucho antes de que aprendiera a construir casas, cultivar la tierra o domesticar a los animales.

Y junto a esas artes simples, que nacen de la relación entre el hombre y su medio ambiente y de la labor que es su razón de vida —el dominio de la artesanía—, existe también desde los tiempos más remotos otro tipo de arte que es la expresión directa de la vida psíquica del hombre y de su afinidad con los poderes ocultos que, en su opinión, rigen su destino. En la vida religiosa de los pueblos primitivos es donde debemos buscar los orígenes del esfuerzo artístico consciente y, más aún, de la propia cultura humana.

El carácter social del arte se manifiesta desde luego con más precisión en las sociedades unificadas de un modo simple, como el islam moderno o nuestra propia Edad Media, pero es evidente en todas sus manifestaciones. Una gran obra de arte es tanto la expresión de una gran sociedad como la de un gran individuo, o más bien diríamos que es la expresión de una gran sociedad «a través» de un gran individuo. Se ha dicho que un grupo humano, no ha pintado jamás un gran cuadro; pero, sin embargo, no se puede negar

que los grandes tesoros artísticos son a menudo la expresión de una tradición corporativa. Consideremos los poemas de Homero o las catedrales góticas. De estas últimas decía el profesor Lethaby: «El trabajo de un hombre puede ser comprendido por otro hombre; pero esto es la obra de siglos, de naciones... Son serenas, dominantes, tiene el carácter impersonal de las obras de la naturaleza.» Y lo mismo podría decirse de las grandes realizaciones artístico-religiosas en todo el mundo: en la India antigua y en Ceilán, en la China budista y en Java, en las iglesias de Bizancio y en las mezquitas de la Siria primitiva, pues en todas ellas el elemento personal se fusiona con la tradición impersonal.

Tampoco es difícil, por ejemplo, establecer una correlación entre la explosión artística del período gótico y las demás manifestaciones del ingenio medieval, correlación que afecta en igual medida al pensamiento y a la acción. La erección de la arquitectura gótica corresponde, tanto en el tiempo como en el espacio, al movimiento comunal de la Europa occidental septentrional, de forma que no es exagerado hablar de ella como de un arte de las comunas francesas. Lo mismo ocurre con la evolución de la filosofía medieval. Esta, al igual que la arquitectura de su época, se divide en dos períodos; el segundo de ellos —el gótico— alcanza su completo desarrollo en el norte de Francia a mediados del siglo XIII. Es ciertamente imposible demostrar que uno cualquiera de esos movimientos es el origen de los demás. Cada uno goza de autonomía y obedece a sus propias leyes de vida. Sin embargo, cada uno también, no es más que un aspecto de una unidad real, el esfuerzo social común que hemos venido a denominar civilización medieval.

A partir del Renacimiento, la civilización europea se hace más y más compleja y el individualismo y la crítica oficial comienzan a dominar al arte, por lo que su carácter social deja de ser evidente. Sin embargo, el mismo espíritu individualista es un rasgo social característico del período, y la tentativa de regular la vida con arreglo a cánones racionales y abstractos obtiene resultados en el terreno político y en el del pensamiento no menos que en el del arte. En esto, como en otras cosas, el arte es una imagen fiel de la sociedad.

Aún más, bajo el chapeado cosmopolita de esa conformidad con los cánones del criticismo, la sociedad continúa ejerciendo una profunda influencia subconsciente en la mente del artista y del poeta. El gran artista individual —Leonardo de Vinci o Velázquez— es esencialmente el gran italiano o el gran español; cada uno expresa lo más profundo y lo más característico del pensamiento de su pueblo y de la edad en que vive. Cuando un hombre parece escapar a toda clasificación para convertirse en un extraño en su propia época, es porque usualmente es un extraño en el sentido literal, es decir, un ser que aporta su pasado social a un medio ambiente que le es ajeno. Como Theotocópuli de Creta, que aprendió su oficio con los grandes venecianos y desarrolló su genio individual en la atmósfera teocrática y mística de la España de Felipe II, y, sin embargo, era y será siempre conocido por el nombre de «El Greco», el griego bizantino. Igual podríamos decir de los típicos «déracinés» de la literatura

del siglo XIX: por ejemplo, Heine, que fue parte alemán, parte parisino, pero en realidad judío. Todos ellos fueron en su tiempo fuerzas influyentes de fermentación y evolución por el sencillo hecho de que podían enfocar la vida de modo distinto al de la sociedad en que vivían, y fertilizaban la mente de un pueblo al ponerle en contacto —quizá involuntariamente— con el alma de otro pueblo. Hablaban, es cierto, el lenguaje de aquellos con quienes convivían, pero sus más profundos pensamientos e instintos eran los de las gentes a quienes pertenecían.

1954.

7. VITALIDAD O UNIFORMIDAD EN LA CULTURA

Si hemos de aceptar el principio de ordenación social en toda su extensión, sin considerar los valores espirituales, nos encontramos con una cultura hecha a golpes de máquina que caracteriza a un país por el simple hecho de que el proceso de mecanización sea más o menos perfecto que en otros. Los individuos se sienten, en su mayoría, aterrados ante semejante perspectiva, pues la racionalización de la vida no es, a juicio del hombre, el único bien posible. Por el contrario, el hombre se siente más a menudo atraído por la variedad de la vida que por su racionalismo. Incluso si fuera posible solventar todos los problemas materiales —pobreza, paro y guerra— y crear un mundo organizado con arreglo a un orden uniformemente científico, no se daría satisfacción a los elementos más vigorosos y fundamentales de la naturaleza humana.

Los progresistas suelen rechazar esas opiniones y calificarlas de reaccionarias. De hecho son los argumentos que aducen los conservadores, los tradicionalistas y los románticos. Fueron esgrimidos por primera vez por Burke y los románticos contra el racionalismo social de la Enciclopedia y de la Revolución francesa. Pero su criticismo se basaba en una interpretación real de los acontecimientos históricos y, sobre todo, su idea de la naturaleza de la cultura era mucho más clara y profunda que la de los propios filósofos a quienes criticaban.

Presintieron la inmensa riqueza y vitalidad de la cultura europea y los múltiples aspectos de su desarrollo en las diferentes naciones a través de las épocas, y, al compararla con ella, el ideal filosófico de una sociedad fundada en principios racionales y abstractos, parecía vacío e inanimado.

Y hoy día, a despecho de todos los triunfos de la técnica científica y de las posibilidades, siempre crecientes, de control social, se sigue planteando el problema de saber si es posible producir, mediante la ordenación científica, una cultura que sea tan rica, variada y vital como otra que se hubiera ido desarrollando, consciente o inconscientemente, en el curso de las épocas.

Al comparar la ordenada sociedad moderna con las sociedades de formación espontánea ascendientes suyas, hemos de reconocer la superioridad

de aquélla, tanto en fuerza como en riqueza. No obstante, tiene dos puntos débiles fundamentales:

a) Las oportunidades que ofrece para la práctica de la libertad individual son muy reducidas o inexistentes; y

b) Prescinde de los valores espirituales.

La presencia de esos defectos gemelos se hace más palpable en los países totalitarios, que se muestran absolutamente despiadados respecto a los derechos individuales. Pero donde quiera que la cultura moderna, masiva y mecanizada, obtiene resultados —incluso en los países de tradición liberal—, encontramos que la libertad de la personalidad se ve amenazada por la presión de fuerzas económicas, mientras que, por otra parte, se sacrifican los valores culturales superiores a los valores tipo de la civilización masiva. Y no se trata simplemente de una cuestión de conflictos de clases, puesto que no es sólo la vida del proletario la que está limitada por un patrón fijo; por el contrario, es en los planos económicos más elevados donde se encuentran las formas más extremadas de uniformidad cultural. Por ejemplo, el hotel de lujo es el mismo en cualquier parte del mundo y representa un tipo de cultura que es cien por cien materialista, mientras que la posada, que provee a las clases más modestas, preserva su individualidad cultural y su carácter nacional o local en gran proporción.

Las culturas anteriores se caracterizaron por una gran desigualdad con respecto a las libertades del individuo. El concepto de libertad prestaba múltiples aspectos. Existía una gran variedad de libertades. El noble, el burgués y el campesino disfrutaban, cada uno, su propia libertad y estaban asimismo sujetos a restricciones particulares. En general, había mucha libertad y poca igualdad, mientras que hoy día hay mucha igualdad y casi ninguna libertad.

De forma similar, las culturas antiguas no ostentaban gran supremacía sobre su medio ambiente natural o social, pero, en cambio, eran ricas en valores culturales y sus cánones espirituales estaban bien definidos. Estos eran fundamentalmente religiosos —pues la religión era la suprema fuerza unificadora en las sociedades antiguas—, pero también los había de tipo intelectual, aunque sujetos a innumerables restricciones. El resultado es que aquellas sociedades tenían mucha más personalidad que la nuestra.

Hoy hemos progresado incalculablemente por lo que se refiere al control científico de nuestro medio ambiente, pero al propio tiempo la cultura pierde de vista sus objetivos, así como los cánones espirituales más claramente definidos, mientras que nuestros valores intelectuales se empobrecen.

De hecho, parece como si estuviéramos a punto de presenciar una especie de persecución de la cultura correspondiente a los movimientos anticlericales y antirreligiosos del pasado siglo. La cultura objeto de esos ataques no es, desde luego, el tipo de cultura religiosa y humanista del pasado, sino una especie de intelectualismo carente de vitalidad que ha cesado de desempeñar su función social y no tiene la menor noción de responsabilidad social.

Una cultura de tal carácter es forzosamente una cultura decadente y está condenada a desaparecer. Pero ello no quiere decir que la sociedad

pueda existir sin ninguna clase de cultura. Está muy bien decir: «¡Al diablo con la cultura!», pero eso es precisamente lo que hemos hecho y ¡fijaros cómo nos encontramos! Durante los últimos treinta años se ha liquidado concienzudamente a los caudillos naturales de la cultura occidental en el campo de batalla, ante los pelotones de ejecución, en el campo de concentración y en el exilio. Es posible que el individuo duro sea preferible al purista, pero la sociedad dominada por individuos duros no es necesariamente una sociedad dura: lo más probable es que sea una unidad no integrada y desordenada. Ese fenómeno, bastante común en la Historia, es típico de los períodos de transición y suele ser seguido por una reacción violenta que prepara el camino al renacimiento espiritual.

El establecimiento de la cultura y de la vida espiritual de la sociedad occidental ha de tener lugar tarde o temprano.

Cuanto más irrefutable y completo sea el proceso de la organización económica mayor será la necesidad de poseer un objetivo supereconómico de acción social. Si el control creciente que el hombre ejerce sobre su medio ambiente y los recursos materiales siempre en aumento se consagraran simplemente a la multiplicación cuantitativa de sus necesidades y de sus satisfacciones materiales, la civilización se convertiría en un tremedal de autoindulgencia. Pero la solución más natural y racional sería la de dedicar el poder, la riqueza y el tiempo de ocio —que se producirían sin cesar en una sociedad ordenada— a fines culturales, en otras palabras, a la creación de una «buena vida», en el sentido aristoteliano. Pues después de todo, una cultura superior es, esencialmente, el fruto de la superabundancia de energía y de los recursos de la sociedad. Las catedrales y los teatros, las universidades y los palacios, y otras cosas semejantes, florecen naturalmente en una sociedad sana tan pronto como se alcanza un margen suficiente de libertad y ocio.

Es evidente que desde el punto de vista cultural una nueva sociedad ordenada habría de poseer mayor espíritu creador que las sociedades del pasado, cuyos triunfos fueron gigantescos, pese a su pobreza y debilidad. La razón de que hasta la fecha no haya sucedido así se debe a nuestra preocupación intensa y unilateral con respecto a la cuestión económica, lo que conduce a la extenuación de todas las funciones no económicas y a la creación del problema del paro que todos conocemos. Pero una cultura ordenada —que es el complemento necesario de una economía planeada— restablecería el equilibrio de la sociedad, puesto que consagraría al desarrollo de las funciones no económicas, por partes iguales, un esfuerzo social organizado y un esfuerzo mental. A este respecto se tendería a volver a las tradiciones de la edad preindustrial, que atribuían un valor social mucho más elevado a las funciones no económicas.

Pero si admitimos la existencia en ese mundo planeado, del poder creador de la razón y de la primacía del espíritu, hemos de permitir, igualmente, la intervención de una fuerza suprema que trascienda los sistemas ordenadores. Y el único lugar que existe en la sociedad planeada para esa fuerza suprema es la cumbre, allí es donde ha de estar la fuente de energía espiritual y el principio orientador que ha de guiar nuestros planes.

Fues así como la ordenación económica es imposible, a menos que la sociedad posea una cantidad razonable de vitalidad física —la voluntad de vivir, que es la razón de ser del trabajo—, la cultura exige también un principio análogo de vida espiritual, ya que sin él no es más que una pálida abstracción.

El único medio de librar a la cultura de su carácter secular es el de asignar un objetivo espiritual al sistema organizador, para que así la máquina se convierta en la servidora del espíritu en lugar de ser su enemiga o dueña. Evidentemente, la labor que eso entraña es inmensa, pero, queramos o no, tendremos que afrontarla en un próximo futuro. La situación actual parece ser, en muchos aspectos, más grave que cualquiera de las que se plantearon en el pasado, y por añadidura es también más inestable. Al propio tiempo, la sociedad está menos dominada por las costumbres y desde el punto de vista emocional se muestra más indiferente que ninguna otra del pasado. Por otra parte, la mecanización de la vida humana hace que el hombre sea más receptivo a la influencia espiritual que en los antiguos tipos de cultura desorganizada: en los tiempos actuales esa sensitividad es evidente, puesto que las fuerzas que la estimulan son, en su mayor parte, malignas, pero es claro que existen otros medios para hacer reaccionar al hombre, y, por lo tanto, el gran problema con que nos enfrentamos es el de descubrir los resortes que debemos pulsar para poner en comunicación a este mundo —donde impera un mecanismo sin alma, destructor de almas— con ese otro mundo espiritual que tan próximo se encuentra de él.

1942.

8. Polaridad cultural y cisma religioso: Análisis de las causas del cisma

Puede afirmarse que la colaboración entre los cristianos a base de principios fundamentales es imposible, puesto que se desconoce la naturaleza real de nuestro desacuerdo. Aun concediendo que los católicos, los anglicanos, los ortodoxos, los luteranos y los seguidores de las iglesias libres crean por igual en la Iglesia de Dios-Hombre, como pilar y fundamento de la verdad, nos resta siempre el hecho de que el objeto de esa fe no es una Iglesia única en un sentido institucional y objetivo. Eso se observa claramente en el caso de los católicos y de los ortodoxos. He aquí dos sociedades espirituales organizadas, perfectamente concretas y definidas, que están de acuerdo sobre un gran número de cuestiones referentes a su propia naturaleza y misión y que, sin embargo, se excluyen mutuamente, hasta el punto de parecer que cuanto más profunda es su fe en la «Iglesia» más ancho es el golfo que las separa. En el caso de las sectas protestantes y de las iglesias libres la situación es indudablemente más difícil de definir, debido a la ausencia absoluta de unidad estructural e intelectual. No obstan-

te, es concebible que la reacción contra la tendencia fisípara del protestantismo —de la que el movimiento ecuménico es el ejemplo más sorprendente— pudiera resultar en la creación de una cristiandad protestante refundida que mantuviera su posición frente a la Iglesia católica de la misma forma que la ortodoxa oriental lo hizo en el pasado.

Así nos encontramos de nuevo con el problema fundamental de la desunión cristiana, el problema del cisma. En la práctica, ese problema está tan íntimamente asociado al de la herejía (por ejemplo, diferentes creencias religiosas), que se presta a confusión. Por consiguiente, conviene establecer claramente la diferencia para considerar la naturaleza del cisma en sí, pues creo que la clave del problema de la desunión de la Cristiandad reside en el propio cisma y no en la herejía. Pues ésta no es la causa del cisma, sino una justificación de su existencia, o más bien la racionalización del mismo. En cada herejía se oculta un conflicto social y la unidad no puede restablecerse a menos que se resuelva ese conflicto.

A fin de ilustrar lo que digo, voy a escoger como ejemplo el cisma entre las iglesias bizantina y armenia, controversia suficientemente remota para permitirnos analizarla con espíritu imparcial. En este caso las cuestiones teológicas a resolver eran la herejía monofísita y los decretos del consejo de Calcedonia, asuntos de la mayor importancia que planteaban problemas científico-teológicos sumamente profundos y sutiles. Sin embargo, resulta evidente a primera vista que las pasiones que provocaron tumultos sangrientos en las calles de Alejandría, e impulsaron a los mismos obispos a luchar como animales salvajes, no se inspiraban en el deseo puro de la verdad teológica, ni siquiera en motivos religiosos puros de ningún estilo. Se trataba simplemente de un movimiento faccioso que recurría a espejuelos teológicos, pero que en realidad se alimentaba en las mismas fuentes, origen de alborotos políticos e incluso de guerras y revoluciones.

Y si prescindimos del conflicto original de Alejandría y Efeso para concentrar nuestra atención en los efectos secundarios que tuvo aquél en Armenia o Abisinia, llegamos a la evidente conclusión de que el elemento teológico es prácticamente negligible y de que el conflicto real se deriva de un sentimiento nacional. Tomemos como ejemplo la rúbrica que apareció en la liturgia griega durante la semana que precedió al domingo septuagésimo y que cité en *The Making of Europe:* «Hoy los armenios —que sean tres veces malditos— comienzan sus festejos blasfematorios, que ellos denominan «artziburion». Nosotros, sin embargo, comeremos queso y huevos a fin de confundir a los herejes.» Este párrafo refleja en su estado puro —a mi parecer— el espíritu que animaba a los adversarios religiosos. Para expresarnos con más crudeza, da a entender que los griegos calificaban a los armenios de gentes bestiales, incapaces de cometer otra cosa que no fueran barbaridades. Y si tal era el espíritu reinante, ¿qué podía esperarse de las discusiones teológicas? La mentalidad que convertía la ingurgitación de queso en un acto condenatorio de la depravación armenia, no encontraría inconveniente en plantear cualquier tema teológico de controversia, que bien pudiera haber sido la doctrina de la Encarnación.

Ahora bien, para nosotros es fácil condenar a griegos y armenios porque pertenecemos a un mundo diferente y, por ejemplo, si decidimos celebrar algún festejo nos es difícil comprender que existan gentes que atribuyan tal importancia al cómo y al cuándo de nuestra celebración. Pero ¿podemos estar seguros de que aquel espíritu no exista hoy con la misma fuerza aunque bajo formas totalmente diferentes? Recuerdo haber leído hace años un artículo de un eminente no conformista, cuyo nombre he olvidado, que atrajo mi atención como ejemplo de ello. En él decía que había visitado Asís y que la historia de San Francisco y del arte medieval le habían impresionado profundamente. Pero una tarde, en que se paseaba por uno de los claustros, cruzóse con un monje y un grupo de campesinas que hacían las estaciones de la cruz entonando uno de esos melancólicos salmos tradicionales tan diferentes de nuestros himnos ingleses y que recuerdan en cierto modo los cánticos orientales. Y, súbitamente, sin saber por qué, experimentó un violento sentimiento de repugnancia y se dijo a sí mismo: «Esta religión no es la mía, ni este Dios es el que yo adoro.»

Ese ejemplo, en mi opinión, describe perfectamente lo que quiero dar a entender, porque en él el motivo intelectual o teológico brilla por su ausencia. No es que se rebatiera la mariolatría ni la pompa de la gran misa. El protagonista de la historia se rebeló en Italia contra la misma cosa que los evangelistas no conformistas defendieron en Inglaterra, la devoción cristocéntrica. Y lo que le inquietó no fue la oposición de opiniones teológicas, sino el extraño escenario que se ofrecía a sus ojos y las diferencias en tradición cultural que separan al mundo campesino italiano del inglés de la clase acomodada.

Es innecesario proseguir el análisis del tema. Esta tesis ha sido tratada, incluso con excesiva minuciosidad, por los autores y pensadores de la Enciclopedia, desde Bayle hasta Gibbon y Thomas Paine, y a ella se debe en gran medida la reacción contra la ortodoxia que tuvo lugar en el siglo XVIII. Pero, infortunadamente, el uso que se ha hecho de ella como arma contra la religión ha sido causa de que el significado de la apologética ortodoxa quedara en parte oculto. La Historia ha demostrado que no se puede llegar a una solución mediante el método analítico empleado por la Enciclopedia en el siglo XVIII, es decir, creando una filosofía de la religión puramente racional basada en las generalizaciones abstractas comunes a todas las formas de religión. Pues el deísmo no es más que el fantasma de una religión que ronda las tumbas de la fe extinta y de la esperanza perdida. Cualquier religión verdadera ha de admitir, por una parte, el carácter objetivo de la verdad religiosa —de ahí la razón de ser de la teología— y, por la otra, la necesidad de adoptar formas concretas apropiadas al carácter nacional y a la tradición cultural del pueblo. Es natural que los campesinos italianos y los comerciantes ingleses expresen sus sentimientos de forma diferente, lo que no lo es es que adoren a dioses diferentes y se consideren mutuamente como partes ajenas a la mente de Cristo y al cuerpo de la Iglesia por la simple razón de que sus lenguajes sean distintos y sus idiosincrasias respondan a estímulos emocionales

diferentes. En otras palabras: la disparidad de ritos no debería acarrear la disparidad de la fe.

No parece necesario remarcar la trascendencia que esto tiene en el problema de la reunión de la Europa católica y la protestante. Para el protestante medio el catolicismo no es la religión de Santo Tomás, ni la de San Francisco de Sales, ni la de Bossuet; es la religión de los Wops y de los Dagos, que adoran imágenes de la Madona y hacen cuanto los sacerdotes les ordenan. Y lo mismo se puede decir del católico medio, «mutatis mutandis».

Subyacente en las controversias teológicas que oponen al catolicismo y al protestantismo existe el gran cisma cultural entre el norte y el sur de Europa, cuya presencia hubiera sido inevitable aun cuando el cristianismo no hubiera existido jamás, pero que desde el momento que existe se traduce necesariamente en términos religiosos.

Sin embargo, esa división es perfectamente natural y no es necesario condenarla ni calificarla de calamidad, puesto que forma parte del proceso histórico. Si hubiera sido posible mantener la vida a un nivel uniforme e invariable en el que ingleses y españoles, franceses y alemanes, fueran iguales, las condiciones pudieran haber sido favorables a la unidad religiosa, pero la civilización europea sería también más pobre y tendría menos vitalidad, y su vida religiosa habría resultado igualmente empobrecida y desprovista de vigor. El vicio habitual del idealista es el de sacrificar la realidad a sus ideales; el de repudiar la vida porque no está a la altura de su ideal; y ese vicio prevalece tanto entre los idealistas religiosos como entre los seculares. Si condenamos el principio de diversidad y polaridad en la Historia y exigimos una civilización uniforme y abstracta para evitar así los riesgos de guerras y de cismas religiosos, cometeremos un atentado contra la vida de no menor importancia que el que condena la diferencia de sexos —como muchos herejes realmente han hecho— fundándose en que su existencia conduce a la inmoralidad. Y esa comparación no es desacertada porque la polaridad o dualidad de la cultura, de la que ya he hablado, es justamente un ejemplo del ritmo de vida universal que encuentra su expresión suprema en la división de los sexos. Desde luego, no pretendo afirmar que la dualidad de la cultura sea una ley inalterable, permanente y absoluta; es más bien una tendencia que se manifiesta de forma diferente en cada sociedad y en cada una de sus fases de desarrollo. Pero es una tendencia que está siempre presente y que parece definirse con más claridad cuando la vida social y la cultura alcanzan su máximo grado de vitalidad y de fuerza creadora, como, por ejemplo, el período renacentista.

Cualquier punto vital en la vida de la sociedad puede convertirse en el centro de esa polarización y, cuando una cultura tiene una organización excepcionalmente rígida, como le ocurrió al imperio bizantino, el principio de dualidad encuentra su expresión en una división aparentemente arbitraria, como la de las facciones del Circus —los azules y los verdes— que jugó un papel tan importante en la vida social de Constantinopla. Normalmente, sin embargo, la raza y la religión son los centros vitales en torno a los que se agrupan las fuerzas opuestas de la sociedad. Así

vemos cómo las estirpes jónica y dórica constituyen los dos polos opuestos de la civilización griega y concluyen por definirse en el conflicto entre Atenas y Esparta que terminó por desmembrar Grecia en el siglo V antes de Jesucristo.

Algunas veces los dos tipos de motivos se unen y refuerzan mutuamente, como en Irlanda, donde la causa de la religión y la de la raza se identifican hasta el punto de que la oposición entre celtas y anglosajones encuentra su expresión en la oposición entre Católicos y Protestantes. Una situación similar se observa en Polonia, donde la cuestión presentó un doble aspecto, que se reveló en el conflicto de los polacos católicos y los rusos ortodoxos en el Este, mientras que en el Sur, donde el conflicto era puramente nacional y tenía lugar entre polacos y austríacos católicos, los sentimientos fueron menos intensos y la oposición cultural menos acusada. Por otra parte, en Bohemia —donde en un período anterior se manifestó la opoción de checos y alemanes por causas religiosas— el nacionalismo eslavo adoptó una actitud herética, mientras que los habitantes de ascendencia alemana se indentificaron con la causa de la Iglesia.

Pero en adición a esos casos, en que el principio de polaridad social aparece ejemplificado en la más cruda de las formas, tenemos un tipo más sutil de polaridad religioso-social que se incuba en el interior de la sociedad nacional unificada y dentro de los límites de una tradición religiosa común. Uno de sus ejemplos más sorprendentes se encuentra en Inglaterra, donde la tensión entre las fuerzas sociales rivales encuentra su expresión en la oposición religiosa de las iglesias establecidas y la no conformista. A primera vista pudiera parecer que la diversidad y desunión del no conformista son incompatibles con mi afirmación de que el cisma religioso es la expresión de la dualidad cultural y que las fuerzas sociales tienen tendencia a convergir hacia dos polos opuestos. Pero si dejamos de lado el aspecto teológico del no conformista para examinar su carácter social, observamos que la oposición entre la iglesia y la capilla, entre la conformidad y la disensión, adquiere tal importancia en la vida de la pequeña población inglesa de los siglos XVIII y XIX, que sobrepasa y empequeñece cualquier diferencia existente entre las diversas sectas no conformistas. Y, en cierta medida al menos, esa oposición religiosa proporciona un fondo o fundamento espiritual a la división política entre los grandes partidos ingleses; y no hace mucho se consideraba en numerosos lugares de Inglaterra que un no conformista tenía que ser forzosamente un buen liberal, mientras que el seguidor de la Iglesia era un buen conservador. Es cierto que eso no tiene aplicación en los primeros tiempos del metodismo, pero el metodismo nació en una época en que los «whigs» representaban el orden social establecido, y su importancia se debe al hecho de que su llamamiento iba dirigido a las clases no privilegiadas, que no recibían ninguna atención por parte de los partidos políticos.

Pero cualquiera que sea nuestra opinión con respecto a las causas del cisma y la significación social de los diferentes movimientos religiosos, no hay duda, a mi parecer, de que desde el período patrístico hasta nuestros días, la herejía y el cisma han recibido su mayor impulso de las causas so-

ciológicas y, lo que es más, creo que de haber existido un estadista que hubiera sabido satisfacer las aspiraciones nacionales de los checos en el siglo XV o las de los egipcios en el siglo V, hubiera frenado la fuerza centrífuga de los movimientos hussita y monofisita con mucha más efectividad que el teólogo con su más brillante y convincente defensa de la Comunión o de la doctrina de las dos naturalezas de Cristo. Además, aun suponiendo que los egipcios hubieran aceptado la doctrina de Calcedonia, es muy improbable que el caso inverso hubiese sido el más acertado, pues aquéllos no habrían tardado en encontrar un nuevo motivo de desacuerdo en tanto subsistieran las causas de división social.

Ahora bien, ¿en qué forma afecta todo ello al problema de la Reunificación, tal y como se plantea hoy día? Sería un craso error el llegar a la conclusión de que hay que aceptar la situación con espíritu fatalista, como si se tratase de un mal incurable que debe ser extirpado con la ayuda de instrumentos políticos o económicos (puesto que la desunión religiosa del pasado tiene su origen en causas políticas y económicas). El mejor sistema para servir la causa de la unidad cristiana no es el de la controversia religiosa ni el de la acción política, sino el que consiste en practicar las virtudes teológicas: fe, esperanza y caridad. Y ello ha de hacerse tanto en la esfera intelectual como en la religiosa. Sobre todo, es necesario suprimir todos los elementos ajenos a la naturaleza de la controversia religiosa, elementos que cobran vida en todos los conflictos sociales de formación no consciente: si lográramos eso privaríamos al espíritu del cisma de su fuerza dinámica. Si llegáramos a desentrañar el secreto de nuestra antipatía instintiva hacia otros cuerpos religiosos descubriríamos que los obstáculos puramente religiosos y teológicos que se oponen a la reunificación son menos formidables de lo que pensamos. Pero mientras no se determine la naturaleza del elemento no consciente en el conflicto social, la religión seguirá estando a merced de las fuerzas ciegas del odio y la desconfianza, fuerzas que a veces asumen formas auténticamente patológicas. Y quien diga que eso es una exageración no tiene más que examinar nuestro pasado y reflexionar sobre el motín de Gordon y la Conjuración Papista.

De todo ello se deduce que la primera y más importante medida pro unidad religiosa ha de poseer características internas y espirituales: purgar el pensamiento de todos los motivos bajos que puedan contaminar nuestra fe. Pues en la gran mayoría de los casos el pecado cismático no proviene de la intención consciente de separarse de la Iglesia, sino de permitir que la enemistad y la oposición instintivas ensombrezcan el pensamiento hasta el punto de que, por falta de discernimiento en la controversia espiritual, se adopte una actitud religiosa determinada por fuerzas completamente ajenas a la religión.

Recordemos cómo en el siglo XV, por ejemplo, los caudillos de la Iglesia y del Estado se opusieron a las reformas necesarias, a causa de intereses creados y motivos materiales. Y no es menos evidente el hecho de que la pasión y el espíritu de revuelta que impulsaron al cisma y a la herejía al cabecilla religioso Martín Lutero no eran originalmente de carácter re-

ligioso, sino que se derivaban de un conflicto espiritual en el que los motivos religiosos se entremezclaban confusa y lamentablemente; y si Lutero no hubiese sido una persona «psíquica» —y conste que empleo esta palabra tanto en el sentido que le atribuyó San Pablo como en el que tiene hoy día— habría podido apreciar la profundidad de las cosas de Dios como un hombre espiritual: seguiría siendo un reformador sin necesidad de convertirse en hereje.

Al considerar la Reforma inglesa, observamos que la influencia de los factores no religiosos es tan evidente que parece inútil insistir sobre la cuestión. Se trató, en gran medida, de un movimiento del Estado «contra» la Iglesia, y la fuerza activa que lo animaba fue la que causó el despertar de la conciencia nacional y la que avivó el deseo de implantar una cultura nacional. En consecuencia, la controversia religiosa se identificó de tal forma con la causa nacional, que el catolicismo pasó a ser el representante de todas las fuerzas hostiles al sentimiento patriótico y cada católico se convirtió automáticamente en un mal inglés y en un súbdito desleal. Para el inglés medio, el católico clásico no era Thomas More, sino Guy Fawkes, y la celebración de la Conjuración de la Pólvora se transformó en una especie de ritual primitivo que expresaba la execración popular de un enemigo tribal hereditario.

La identificación de la religión con el patriotismo se impuso durante más de doscientos años y hoy día subsiste en la mente popular en forma de prejuicio subconsciente. Sin embargo, ese sentimiento tiende inevitablemente a desaparecer con la expansión de la civilización secular moderna. Ya no hay necesidad de utilizar la religión para disimular los sentimientos nacionalistas, económicos o sociales, pues éstos son actualmente fuerzas dominantes y conscientes en la vida de la sociedad. Las ideologías que hoy constituyen los polos opuestos de la tensión social no son religiosas, sino políticas, nacionalistas y económicas y superan en importancia —hasta el punto de eclipsarlas— a las viejas divisiones religioso-sociales que separaban a la Europa católica de la protestante.

A este respecto me parece que la edad presente es más favorable a la causa de la reunificación que cualquier otra época desde la Edad Media. Pues si el cristianismo llegara a convertirse en una religión minoritaria, si fuera amenazado por la hostilidad y la persecución, su causa sería la de todos aquellos que lo profesan y se convertirían en una realidad en lugar de ser una mera frase. En suma, sería el núcleo en torno al cual se reagruparían y reorganizarían las dispersas fuerzas de la Cristiandad. Debemos recordar que, al abrigo del proceso natural de ese conflicto y de la tensión social que se viene produciendo a lo largo de la Historia, existe otra ley de dualidad y polarización mucho más significativa, que se manifiesta en las enseñanzas del Evangelio sobre la oposición entre el mundo y el reino de Dios, y en la doctrina de San Agustín sobre las dos ciudades, Babilonia y Jerusalén, cuyo conflicto se multiplica a través de la Historia y proporciona a ésta su significación suprema.

Así, pues, cuando los cristianos permiten que los conflictos y las divisiones del hombre natural traspasen sus propios límites para penetrar

en la esfera religiosa, las dudas y la oposición ensombrecen la causa de Dios y surgen los cismas y las herejías. Pero si la Iglesia se mantiene fiel a su misión se convierte en la personificación perceptible de ese principio divino y positivo que domina al poder, eternamente negativo, de la maldad.

Creo que la edad de los cismas va desapareciendo y que el principio divino de la vida de la Iglesia está a punto de confirmar su fuerza de atracción, reagrupando todos los elementos vivos de la vida y del pensamiento cristianos en una unidad orgánica. Pues si consideramos que Cristo es el Jefe Supremo de la Iglesia y que el Espíritu Santo es la vida de la Iglesia, donde quiera que haya fe en Cristo y en el Espíritu Santo habrá espíritu de unidad y se encontrarán medios para reunificarse. Por consiguiente, no hay que disertar excesivamente sobre los procedimientos a seguir, pues los caminos del Espíritu son esencialmente misteriosos y trascienden el entendimiento humano. Es incluso posible que las mismas fuerzas que se agrupan contra la Iglesia y contra la religión provoquen, a despecho de ellas mismas, la unificación de los Cristianos; o puede ser también que una efusión, libre y nueva, del espíritu apostólico haga reaccionar positivamente a la Iglesia, como profetizó el bienaventurado Grignon hace doscientos años.

1942.

9. Presciencia en la Religión

No existe ninguna esfera de la actividad humana en donde la previsión tenga tanto alcance como en la religión. La previsión religiosa ha constituído siempre, sin lugar a dudas, una de las condiciones y causas principales de la evolución religiosa. La función del profeta religioso ha gozado siempre de mayor poder creador que la del profeta político y tiene, a diferencia de la de éste, una afinidad orgánica con su propio proceso de desarrollo. Sin embargo, no hay que confundir la previsión religiosa con la previsión sociológica —objeto de nuestra discusión—, pues la diferencia entre ambas es absoluta. La previsión religiosa no es meramente no científica, sino también esencialmente hostil a cualquier pronóstico sobre la evolución religiosa que se base en datos puramente racionales. Mantiene la palabra de Dios contra la del hombre, el dominio de lo desconocido sobre lo conocido, el trastrocamiento de la lógica humana y los valores humanos de la Historia por la interposición tajante de un principio trascendental.

Ahora bien, es innegable el hecho de que de todas las formas evolutivas los cambios religiosos son, aparentemente, los más arbitrarios e imprevisibles. Una revolución política, por súbita y catastrófica que sea, tiene sus antecedentes en el pasado y todos sus elementos cuentan con sus homónimos en alguna situación histórica anterior. Pero en la evolución religiosa hay un valor desconocido que frustra todos los intentos del análisis histó-

rico más escrupuloso. La situación del Cercano Oriente en el siglo VI, por ejemplo, indicaba ciertamente la posibilidad de un cambio religioso. Pero, a juzgar por la evidencia histórica de que disponemos, se podía prever la rebelión religiosa de las provincias orientales del imperio bizantino y la constitución de una cultura cristiana, monofisita y homogénea. A nadie se le hubiera ocurrido pronosticar la súbita aparición del islamismo ni la extraordinaria velocidad con que se extendió en todo el mundo, desde las fronteras de la India y China, hasta el Atlántico.

De la misma forma, un observador contemporáneo pudiera haber previsto la formación de una nueva unidad religiosa en los dominios del imperio romano. Posiblemente hubiera anticipado la aparición de un sincretismo filosófico del tipo del neoplatonismo, o la difusión de una misteriosa religión oriental como el mitraísmo. Pero lo que no podía sospechar era el nacimiento del cristianismo en Palestina, ni su progreso triunfal, a despecho de la actitud hostil del poder secular y de la competición de sus rivales, ni su aceptación final, por parte de Constantino y sus sucesores, como religión oficial del propio Imperio romano.

Parece como si las posibilidades de la previsión sociológica en materia religiosa fueran aún más limitadas que en otros sectores de la vida. Ciertamente, la palabra «previsión» se presta a confusión, puesto que a todo lo más que se puede aspirar es a estudiar los factores permanentes en la situación religiosa y a determinar hasta qué punto es constante la influencia de la religión en la vida social y cuáles son las formas en que se manifiesta esa influencia. Es cierto que, en el pasado, los sociólogos han concebido su tarea de una manera mucho más ambiciosa. La previsión detallada del futuro de la religión era el tema característico de la sociología del siglo XIX. Los hombres no creían solamente haber descubierto las leyes sociológicas generales que rigen la evolución religiosa, pensaban también que era posible anticipar la verdadera forma y contenido de la futura religión. Esa tendencia alcanzó la cumbre de su popularidad con Comte, quien asumió el papel de Moisés sociológico, así como el de profeta y legislador de la nueva dispensación religiosa; pero la cuestión no quedó limitada a él ni a sus seguidores, pues en el tiempo de Pareto hubo pocos sociólogos que no creyeran oportuno seguir la misma dirección. Así la sociología traspasó sus propios límites y aspiró a ser filosofía e historia, ética y sustituto teológico de la religión, con el resultado de que su propia materia quedó desacreditada y algunos comenzaron a considerarla como anticientífica y especulativa.

La tentativa de Comte de abolir la metafísica y la teología mediante su absorción por la sociología, tuvo consecuencias más fatales para la sociología que para la teología. Pues en lugar de «sociologizar» la teología, «teologizó» la sociología, y el resultado fue una amalgama impura de ambas que no satisfizo al sociólogo ni al teólogo.

El sociólogo no puede estudiar la religión fructíferamente, a menos que admita que ésta es una actividad autónoma con sus propios principios y leyes. Es inútil pretender interpretar la religión como una mera función de la sociedad, o identificarla con las categorías sociales, como quiso hacer

Durkheim. La misión del sociólogo es la de estudiar la religión como un factor del proceso social, aunque eso sólo sea uno de los muchos aspectos de la religión y no baste por sí solo para agotar el tema. Los otros aspectos de la religión, los transociales, si se me permite expresarme así, han de tomarse también en consideración, pero aquí el sociólogo no está calificado para llegar a ninguna conclusión. Por ello tiene que recurrir a los datos facilitados por la teología y la ciencia de la religión, que son las únicas que pueden tratar de definir de forma comprensiva la naturaleza y el alcance de la religión.

Por lo tanto, la sociología de la religión es un tema ambiguo que exige la colaboración de dos ciencias diferentes, es más, de dos ciencias susceptibles de considerarse mutuamente con cierto recelo. Ello no nos sorprende, pues basta con examinar la marcada diferencia que existe entre ambas, tanto en su forma de abordar el asunto como en los métodos empleados. Desde el punto de vista teológico, la religión se ocupa esencialmente de lo trascendental y de lo absoluto, sus valores son absolutos y sus verdades eternas. Pero esa definición de la religión tiene un significado muy limitado para que pueda ser de valor para el sociólogo. La figura de Buda bajo el árbol de «bo», absorta en la contemplación del Nirvana, no deja de interesar profundamente al estudiante de la religión, pero para el sociólogo debe representar la apoteosis del aspecto no sociológico de la vida humana. Por otra parte, el teólogo considera despreciativamente el tipo de religión que interesa al sociólogo —es decir, aquella que está íntimamente ligada a las costumbres e instituciones sociales—, hasta el punto de que apenas lo juzga digno de ostentar el nombre de religión.

Sin embargo, en realidad, cada religión histórica contiene ambos elementos. Incluso el confucianismo, la más sociológica y la menos teológica de todas las religiones, se basa en la concepción de un principio absoluto que debe regir todas las acciones humanas; mientras que el budismo, que a primera vista parece desdeñar lo social y lo institucional, se expresa exteriormente por medio de fundaciones sociales, como cualquier otra religión, y tiene una influencia formativa en la cultura. Aun concediendo que el acto religioso más elevado es la evasión del alma de lo temporal y lo perceptible, hacia lo absoluto y lo eterno, existe un movimiento en dirección inversa que es igualmente esencial para la religión: el movimiento de retorno que tiene por finalidad la consagración de la vida social y la conformidad de la acción humana con el orden divino. Este movimiento se revela de forma diferente según la religión y la cultura, pero está presente en todas partes y en todas las religiones, desde los tipos más inferiores de fetichismo hasta los más perfectos de teísmo. Una religión viva aspira siempre a constituirse en centro fundamental en torno al cual giren los elementos de la cultura, de forma que todo cuanto tenga importancia vital en las actividades e instituciones sociales se refiera a la religión y realice una función religiosa.

En consecuencia, y en la medida en que la previsión social sea posible con respecto al desarrollo orgánico de la sociedad en general, se podrá prever la forma social de la religión en una cultura determinada.

Así, pues, si consideramos la fórmula de Geddes-Le Play, que interpreta la vida social en términos de acción recíproca entre los factores lugar, trabajo y pueblo, nos encontramos con que cada uno de esos elementos desempeña su correspondiente papel en la evolución religiosa, de modo que el aspecto sociológico de una religión puede analizarse a base de esos factores. En otras palabras, el carácter sociológico de una religión queda determinado por la manera en que se consagren o sancionen religiosamente los principios de lugar, trabajo y vínculos sociales.

1. En cada forma de organización social, desde el grupo totémico de los aborígenes de Australia hasta la familia patriarcal griega y romana, y desde los reinos negroides y barbáricos de Africa occidental hasta las grandes monarquías teocráticas de Egipto, Babilonia y China, encontramos que los vínculos sociales son sagrados en el sentido técnico-religioso y que la autoridad social está sometida a la sanción religiosa. Es aquí donde se observan con mayor claridad las posibilidades de previsión sociológica en función de la religión. Pues si una sociedad adopta, por razones políticas, una nueva organización, es de esperar un cambio correspondiente en su religión. Pero de nuevo las posibilidades de previsión son estrictamente limitadas. Por ejemplo, vemos cómo en el mundo antiguo la desaparición de una constitución política, cívica y clásica iba siempre acompañada de la decadencia de la religión cívica. Y no podemos por menos de suponer que si el imperio romano se hubiera transformado en una monarquía absoluta de tipo semioriental, se hubiera impuesto una religión estatal teocrática del tipo de la monarquía de Sassanian. Ahora bien basta para confirmar esa previsión la sucesión de los acontecimientos reales. En el Occidente vemos aparecer un culto de la monarquía solar bajo Aureliano y sus sucesores, mientras que el imperio bizantino reúne muchas de las características de la monarquía teocrática y sagrada. Sin embargo, la comparación no es del todo exacta, pues no fue la monarquía solar de Aureliano y Juliano la que triunfó, sino el cristianismo, una religión que en muchos aspectos era decididamente hostil a la divinización de la monarquía y del imperio, puesto que ello favorecía la independencia espiritual de la autoridad y la emancipación de una parte de la vida social del control del Estado.

2. Y, sin embargo, es la consagración del trabajo y de la actividad económica la que permite que la religión intervenga más activamente en el proceso sociológico. No hay nada que determine con mayor exactitud la forma de una religión —al menos en la sociedad primitiva— que la actividad funcional de la sociedad correspondiente. Cada una de las ocupaciones naturales primarias produce un tipo de religión característico: hay una religión del cazador, otra del campesino y otra del conductor de ganados. La primera se caracteriza por el culto a los espíritus de los animales guardianes y por los ritos mágicos para la multiplicación de la caza, y de ella se encuentran trazas en la cultura paleolítica. La segunda se distingue por la adoración de la diosa Madre y por los ritos de la fertilidad que existen, casi universalmente, en todas las culturas campesinas, mientras que la tercera encuentra su expresión típica en la adoración del dios

Cielo y en las prácticas religiosas relacionadas con los animales domésticos, especialmente, la vaca. Y esto no es todo. Cada uno de esos tipos de religión posee su propia moral religiosa y su propio ideal espiritual. La religión del cazador encuentra su expresión suprema en la experiencia visionaria e individualista del Shaman y muestra una tendencia marcada hacia el ascetismo. La del campesino tiene un carácter místico y sacramental. Su centro es el acto comunal de sacrificio, acompañado generalmente de un sistema ritual complicado. Finalmente, la religión del pastor se caracteriza por un alto nivel de moralidad social, a la que se añade una concepción ética de la divinidad, que también se suele encontrar en las culturas campesinas. Estos tipos primitivos de religión ocupacional tienden a subsistir en las culturas superiores. Ciertamente, la formación de las culturas superiores en el Cercano Oriente parece basarse en gran medida en la religión más perfeccionada de las culturas campesinas. El ciclo ritual del año agrícola se convierte en el fundamento del calendario sagrado, que ocupa un lugar prominente en la vida de la civilización antigua, como vemos, sobre todo, en China y en la cultura maya de América central; por otra parte, la expansión de la clase sacerdotal —en quien recae la responsabilidad del complicado ceremonial del culto a la fertilidad— favorece la formación de una clase excepcional instruída, como la que desempeñó tan importante papel en las culturas superiores de Mesopotamia y Egipto. De la misma forma, la cultura pastoril, con su sentido viril de la moral y su organización patriarcal, proporciona las bases para el desarrollo de la religión y de la cultura de los pueblos guerreros, como los arios, que vienen asumiendo el papel de conductores de la civilización desde la Edad de Bronce o incluso antes.

Más aún, los conflictos que se producen al entrar en contacto esos distintos tipos sociales dan origen a nuevas formas compuestas de organización social, y los tipos de religión correspondientes siguen un curso similar. El ejemplo más conocido de ese proceso es el del pueblo guerrero que conquista y domina a la cultura campesina sedentaria. Ello no ocasiona solamente un dualismo de cultura, sino también un dualismo religioso; y los dioses de los conquistadores ocupan un lugar junto a los de la población sometida y las tradiciones religiosas se influyen mutuamente, hasta que la sociedad en su totalidad termina por poseer una religión común de tipo compuesto. En la antigua Grecia, por ejemplo, observamos que los cultos antiguos del mundo Egeo subsisten en compañía de los que se dedican a los dioses del Olimpo, hasta que por último se fusionan en una devoción compuesta. Todavía es más notable la acción recíproca que tiene lugar entre la religión de las tribus hebreas, pastoriles y belicosas, y el culto a la fertilidad practicado por el pueblo sometido de Canaán, pues en este caso el conflicto es excepcionalmente serio, ya que los «dioses de la tierra» jamás consiguieron llegar a un acuerdo con las deidades de los inmigrantes. La evolución religiosa del pueblo judío debe su forma característica a una serie de reacciones por parte de la tradición religiosa de los conquistadores «contra» el proceso de asimilación, que era condición normal en todas partes. El signo característico del proceso de evolución

religiosa puede ser la cooperación o el conflicto, pero esto es indiferente, ya que en ambos casos aquél está condicionado a la coexistencia de dos tradiciones sociales y religiosas y, en definitiva, ese dualismo espiritual tuvo la misma importancia para el desarrollo monoteístico del judaísmo que para el sincretismo politeísta de las religiones de Grecia e India.

3. La influencia que el factor lugar tiene en la evolución religiosa parece, a primera vista, que es más externa y superficial que la de los dos casos ya discutidos. Sin embargo, su importancia es evidente, especialmente por lo que se refiere a la religión primitiva. Incluso en los tipos más inferiores de la cultura —los buscadores de alimentos y los indígenas de Australia, que son en parte cazadores y en parte buscadores de alimentos— el lugar sagrado ocupa un lugar importante en la vida social y religiosa de la comunidad, y esa importancia tiende a acrecentarse con el avance de la cultura. En las civilizaciones arcaicas del Cercano Oriente, sobre todo en Mesopotamia, el lugar sagrado se convierte en la ciudad sagrada y juega un papel decisivo en la evolución cívica. Aún más, en esta fase de la cultura, si no antes, es cuando la consagración del lugar comienza a aplicarse a todo un territorio en vez del santuario local, con lo que ya no tenemos un mero lugar sagrado, sino una tierra sagrada. En otros casos, como en la antigua Grecia, vemos que el lugar sagrado se convierte en el centro de una unión federal o, como en el caso de Delfos, en el santuario común de los pueblos helénicos y en un centro de gran influencia en el intercambio colonial e internacional. Un notable ejemplo de esta clase de formación cultural se encuentra en el Africa occidental de nuestros días, donde el famoso santuario de Aro-Chuko, en el distrito de Cross-River, constituye el punto de confluencia de una extensa red de intercambio comercial intertribal entre pueblos que no tienen una unidad social ni una organización política común.

Podría suponerse que ese factor decrecería en importancia con la aparición de las religiones universales que cesan de deificar a las fuerzas de la naturaleza y trascienden todas las fronteras nacionales y de raza. Pero, sin embargo, no fue así. Tanto en el budismo e islamismo, como en el cristianismo medieval, el lugar santo y la práctica del peregrinaje asociada a él ocupan un lugar prominente y proporcionan un elemento de cohesión social que de otra forma se encontraría ausente.

Esas tres formas de actividad —la consagración del lugar, la del trabajo y la de los vínculos sociales— constituyen los principales canales de acceso a través de los que la religión encuentra su expresión social y adquiere forma sociológica, y a mayor participación de los mismos en la evolución religiosa más posibilidades existirán de previsión sociológica. Allí donde la religión trasciende las categorías de lugar, trabajo y raza —como es el caso en sus más profundas manifestaciones (ejemplo: en la experiencia religiosa esencial del místico)—, el papel de la previsión sociológica es casi negligible. En otras palabras, cuanto más se identifica la religión con la cultura y cuanto más unidas están la vida religiosa y la vida social de un pueblo, mayor oportunidad habrá de establecer la previsión sociológica. Pero cuando la religión se divorcia de la vida social —como ocurre con

una nueva religión en vías de conseguir su aceptación social o con una religión antigua que la ha perdido— las posibilidades de previsión son proporcionalmente limitadas.

Esa es justamente la situación con respecto a nuestra propia cultura. Esta se ha ido secularizando progresivamente durante los cinco o seis siglos últimos, hasta el punto de que hoy día no parece tener relación orgánica alguna con ninguna religión definida. Sin embargo, los viejos canales de actividad religioso-social no están totalmente cerrados. Es verdad que han perdido su carácter religioso primitivo, pero así y todo continúan ejerciendo una influencia secundaria de tipo semirreligioso: los factores de lugar, trabajo y raza ya no son consagrados en virtud de su relación con un principio religioso trascendente, como en el caso de una religión viva, pero todavía retienen una especie de santidad inherente que adquirieron por su asociación con la religión a través de las edades. Ese período de transición —de la esfera sagrada a la profana— por el que atraviesan las instituciones e ideas sociales, no es de corta duración ni completo. Por ejemplo, cuando en los siglos XVII y XVIII las sociedades de Europa occidental abandonaron las antiguas formas monárquicas que habían sido consagradas por la tradición religiosa y por la doctrina del derecho divino, no pensaron ni por un momento abolir el carácter sagrado de los vínculos sociales. Por el contrario, transfirieron todas las asociaciones sagradas del pasado a la nueva forma de soberanía popular. Los representantes del antiguo régimen, como Kaunitz o Federico II, eran racionalistas, cuyas políticas tenían un carácter totalmente secular; mientras que los revolucionarios, desde el tiempo de Robespierre hasta el de Mazzini, eran místicos políticos, a cuyos ojos los derechos del pueblo eran esencialmente sagrados, y consagraron sus vidas a la causa de la democracia con un espíritu absolutamente religioso. Y lo mismo se puede decir de la consagración del trabajo y de la del lugar. Cada uno de los tres grandes sustitutos de la religión en la edad moderna, democracia, socialismo y nacionalismo —productos típicos de una edad de transición en que la sociedad religiosa se transforma en secular—, se basa en uno de aquellos factores fundamentales. La democracia apela a la santidad del pueblo; la consagración de la raza. El socialismo, a la santidad de la labor; consagración del trabajo. Y el nacionalismo a la santidad de la madre patria: consagración del lugar. Esos conceptos evocan una emoción religiosa genuina, aunque ésta carece de una base de valores o sanciones religiosas trascendentes. La emoción religiosa está divorciada de la creencia religiosa. Las actividades sociales ya no se consagran, puesto que han cesado de tener relación con los valores y realidades trascendentes, que son la materia propia de la religión. En consecuencia se consagran a sí mismas y se convierten en sustitutos de los fines a los que en otros tiempos estaban sujetas.

Sin embargo, esa situación es anómala y temporal. Es en realidad una inversión del capital de sentimientos religiosos heredados por la sociedad, sentimientos religiosos que se deben a las creencias religiosas objetivas y a la influencia de las religiones históricas vivas. Pero al desaparecer las

antiguas creencias religiosas sin que ninguna nueva fuerza creadora de la religión pase a ocupar su lugar, las reservas de la emoción religiosa heredada terminan inevitablemente por agotarse y los idealismos sociales semirreligiosos del tipo intermedio desaparecen igualmente, a la par que las religiones sociales verdaderas que constituían su fundamento.

Y en este punto llegamos al problema fundamental de la previsión sociológica cuando se aplica a la religión. ¿En qué medida es posible prever la culminación de ese proceso de secularización cultural? Si una sociedad renuncia a su religión histórica, ¿es capaz de subsistir indefinidamente en una atmósfera totalmente secular? ¿O es que ese estado de secularización no es más que una simple fase de transición de la sociedad al evolucionar de una religión a otra? Ahora bien, se han realizado múltiples intentos para crear una teoría del ciclo-civilización, y en todos ellos el estudio de la evolución religiosa ha ocupado un lugar prominente. La teoría de herr Spengler, universalmente conocida, es de épocas recientes, y la no menos conocida de sir Flinders Petrie apareció unos años antes que aquélla. En adición a ellas —que estudian unidades culturales completas— tenemos las teorías más antiguas de Vico, St. Simon, Ballanche y Comte, que comprenden generalizaciones de mayor amplitud basadas en datos históricos universales.

Ninguna de esas teorías es enteramente satisfactoria desde el punto de vista científico. Sin embargo, poseen elementos comunes que señalan la existencia de cierta uniformidad en el desarrollo cultural y la posibilidad, al menos, de descubrir leyes generales de evolución cultural. Por tanto, creo que se debe admitir la existencia de una unidad cultural orgánica sujeta a un proceso de expansión y decadencia, aunque conviene indicar que se ha exagerado en gran manera la uniformidad y regularidad de ese proceso. Esa unidad cultural va siempre estrechamente asociada a una unidad religiosa a la que debe su cohesión interior y su forma. En algunos casos, ciertamente, es casi imposible diferenciar una de otra, como ocurre con el Islamismo, que es a la vez cultura y religión y en el que la cultura no se puede concebir como parte independiente de la religión. En consecuencia, la sociedad que pierde su religión pierde asimismo su principio de cohesión interna, y parece razonable suponer que bajo circunstancias normales la pérdida de la religión histórica significa que la sociedad experimenta un principio de disolución social. El proceso es lento, pues, como hemos visto, una religión puede sustituirse por un ideal de tipo semirreligioso que desempeña temporalmente la función sociológica de la religión auténtica. Y lo que es más, hay que establecer distinción entre una sociedad que se seculariza parcialmente —a causa de la ampliación de sus actividades— sin perder su forma religiosa, y la secularización absoluta que destruye la forma religiosa. No podemos, sin embargo, imaginar una cultura que consiga preservar su unidad indefinidamente una vez haya perdido definitivamente su religión. Al completarse el proceso de secularización se consuma el proceso de disolución social, y la cultura perece.

Si aceptamos esas conclusiones y las aplicamos a una cultura como la

nuestra, que se aproxima a la fase final de secularización, parece ser que sólo existen dos alternativas:

a) A la secularización completa de la cultura occidental puede seguir una disolución gradual y la recuperación de las religiones-cultura tradicionales de Asia, que fueron eclipsadas temporalmente por la hegemonía europea en el mundo. El predominio de Europa tiene cierta semejanza con el de la antigua Roma. Se funda en una cultura verdadera, pero así y todo es un imperialismo que debe su fuerza y extensión a la superioridad de su ciencia militar y de su organización mecánica. Esa es la razón por la que el desarrollo material es desproporcionadamente superior a los recursos humanos. Por otra parte, su aparente uniformidad externa causa una impresión favorable entre los pueblos satélites, pero oculta una diversidad de culturas extraordinaria. A la debilitación o disolución del núcleo social original, que es el alma de la organización imperial, sigue inmediatamente una restauración de las tradiciones culturales que se creían desaparecidas, pero que en realidad existen en estado letárgico. Ese proceso puede dar lugar a una transformación muy rápida de la situación cultural sin que sea necesaria la intervención de factores positivamente nuevos. La fachada de escayola se desmorona y deja al descubierto una estructura compuesta de elementos muy diversos.

b) Por otra parte, es posible que se pueda frenar o desviar el proceso de secularización, bien por la intervención de una nueva religión o por el despertar de la religión con la que la cultura estuvo en otro tiempo asociada. Usualmente se considera que esta última alternativa es incompatible con la ley del progreso, cuya existencia presuponen tantos sociólogos teóricos. Sin embargo, no es en absoluto imposible, como nos muestra, por ejemplo, la historia de China, que debe su aparente estabilidad a una serie de reapariciones deliberadas de la tradición confuciana.

En una civilización tan poco tradicional como la de la Europa occidental es difícil concebir la existencia de un proceso semejante. Pero, por otra parte, la religión histórica de Europa, el cristianismo, demuestra poseer una rara habilidad para adaptarse a las situaciones culturales más extraordinarias. Por ejemplo, la cultura bizantina del siglo IX y la cultura barroca del XVII no tienen nada en común. Ambas fueron, sin embargo, culturas cristianas, y aunque expresaron la religión de una forma muy diferente desde el punto de vista social y estético, su identidad teológica no puede ponerse en duda. En consecuencia, no podemos descartar la posibilidad de que el cristianismo encuentre una expresión social nueva aprovechando los futuros movimientos evolutivos de la tradición cultural europea.

Nada más difícil para el sociólogo que pronosticar la forma particular de religión que predominará en la sociedad futura, pues su criterio es susceptible de dejarse influir por sus creencias filosóficas y religiosas. El sociólogo está expuesto a juzgar las controversias religiosas no como un sociólogo, sino como un teólogo, y como un aficionado a la teología, por añadidura. Y, normalmente, el sociólogo carece de competencia para sentenciar en materia teológica, ya que la naturaleza de sus propias actividades le induce a atribuir mayor importancia a aquellos aspectos de la

religión que, desde el punto de vista religioso puro, son sólo secundarios y accidentales. Es necario recordar que las religiones que consiguen imponerse no son las que se encomiendan al político, o al sociólogo o al filósofo, si no las que apelan al hombre religioso. Por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XVIII, el deísmo, la religión que parecía adaptarse a la mentalidad de la época, fue un completo fracaso desde el punto de vista religioso, y demostró ser incapaz de competir ventajosamente con el culto wesleyano, un movimiento que había reaparecido y que no apelaba a nadie que no tuviera una conciencia puramente religiosa. Así, pues, la cuestión que ha de considerarse el sociólogo de una manera decisiva no es la de saber cuál es el tipo de religión capaz de llegar a un acuerdo con los elementos seculares de nuestra cultura, con el pensamiento secular moderno e incluso con la ciencia moderna, sino la de descubrir la religión que ofrezca mayor fortaleza en su propio terreno, que posea un carácter religioso más auténtico y que brinde más incentivos a la conciencia religiosa. Hace diecinueve siglos el sociólogo no se hubiera sentido atraído por el despertar de la era augusta, con su propaganda oficial y sus admirables expresiones literarias, ni por la filosofía religiosa, entonces en boga, del estoicismo, sino por los oscuros movimientos religiosos que se producían entre la plebe de las provincias orientales del imperio. Un poder de percepción semejante es, desde luego, inconcebible bajo las circunstancias de aquella época, e incluso tememos que también lo sea hoy día. Por tanto, este ejemplo sirve para dar una idea, aunque reducida, de la amplitud de la tarea con que se enfrenta la Sociología en el dominio religioso.

1934.

10. T. S. ELIOT Y EL SIGNIFICADO DE LA CULTURA [1]

Han transcurrido ochenta años desde que Matthew Arnold se aprestara a defender la cultura contra los filisteos, representados por John Bright, Frederic Harrison y el «Daily Herald.» En aquellos días esta palabra no era muy popular, y cuando John Bright la definió como «el conocimiento superficial de dos lenguas muertas», expresó probablemente la opinión del inglés medio de la época. Hoy la situación es muy distinta. No sólo se acepta el vocablo, sino que éste ha llegado a formar parte del lenguaje internacional, de la jerga propagandística y de la controversia ideológica, mientras que los ordenadores sociales y los políticos lo incorporan definitivamente a su lenguaje. En consecuencia, cuando el señor Eliot sale en defensa de la cultura, lo primero que hace es rescatar la palabra de las malas compañías en que ha caído, definir sus límites y restituirle su respetabilidad e integridad naturales. En eso se asemeja a Matthew Arnold más de lo

[1] T. S. ELIOT, *Notes towards the Definition of Culture* (Londres, Faber & Faber, 1948; New York, Harcourt, 1949).

que quizá estaría dispuesto a confesar. Pues, al igual que Arnol, defiende lo que comúnmente se solía denominar «valores espirituales» de nuestra tradición occidental, contra la degradación y el envilecimiento; y los filisteos de Matthew Arnold, que negaban el valor de la cultura, están hoy representados por los antagonistas del señor Eliot, que emplean la palabra «cultura» a modo de «vehículo», con el que expresan todas las actividades sociales subordinadas y no económicas que han de incluirse en la reorganización de la sociedad que ellos imaginan.

Es cierto que el señor Eliot ya no da a la palabra la misma definición que Arnold, pues mientras éste se interesó solamente en difundir su sentido clásico tradicional —el desarrollo armonioso de la naturaleza humana mediante el cultivo del pensamiento—, el primero adopta el concepto sociológico de la cultura, es decir, un medio de vida común a un pueblo particular y basado en una tradición social personificada por sus instituciones, su literatura y su arte. Ahora bien, yo estoy enteramente de acuerdo con el señor Eliot en lo que se refiere a esa definición —que en realidad es mía propia—, y creo que el empleo de esa palabra es indispensable al historiador y al sociólogo. Sin embargo, la aceptación de tal definición no debe impedirnos admitir también el hecho de que el antiguo concepto, clásico y humanista de la cultura, prevalece todavía en las costumbres inglesas. En realidad, la degradación actual de la palabra, al ser empleada por políticos y propagandistas —de lo que el señor Eliot se lamenta con mucha razón—, es la degradación del antiguo ideal, aristocrático e idealista, de la cultura literaria, que tiene poco o nada que ver con el moderno concepto sociológico de la cultura, a saber, el principio de la unidad social y de la continuidad, concepto cuyo lugar en el uso corriente no se ha determinado todavía.

La confusión resultante se manifiesta en las circunstancias más inespedas. Por ejemplo, entre los comunistas, quienes lógicamente deberían ser los primeros en abandonar el concepto individualista de cultura a causa de las estrechas asociaciones burguesas del mismo. Sin embargo, cuando el representante soviético en la O. N. U.[1] se opuso recientemente a que las mujeres rusas abandonaran el país para reunirse con sus maridos occidentales, basó su negativa en el hecho de que la mujer casada en Inglaterra no tenía acceso a las actividades culturales. Con ello no quería significar que el ama de casa burguesa era incapaz de influir en el modo de vida común, dada su condición social inferior, sino, simplemente, que trabajaba tanto que no le quedaba tiempo para asistir a las funciones de cine o teatro. Indudablemente, el acto de ir al teatro es seguramente una actividad cultural en la medida que lo es el asistir a bailes, desfiles de modas, o conferencias; pero, ¡cuán superficiales e insignificantes parecen esas actividades en comparación con el trabajo de crear una nueva familia! Pues ésta no es sólo la célula-vida del organismo social, sino también el órgano vital que transmite la cultura en el más amplio sentido de la palabra.

---

[1] Profesor Alexei Pavlov ante el Comité legal de las Naciones Unidas, en París el 8 de diciembre de 1948.

El valor de la opinión del señor Eliot se pone de relieve cuando nos pide que consideremos con atención esos inmensos elementos primarios de la cultura: familia, región y religión, que tanto los socialistas, patrocinadores de una sociedad planeada, como los campeones supervivientes del ideal liberal de cultura individual tienen tendencia a despreciar.

No obstante, el señor Eliot se abstiene de tratar la cuestión de la función social de la familia con toda la extensión que cabría esperar, y su capítulo sobre la estructura orgánica de la cultura está dedicado casi enteramente al tema de las clases sociales y de la «élite». Desgraciadamente, el individualismo económico del siglo XIX y la ideología marxista de la guerra de clases han influído de tal forma la opinión contemporánea acerca de esta materia que hoy día es casi imposible restablecer el sentido sociológico que la clase social tenía en el pasado y que es en el que cree el señor Eliot. Pues incluso la terminología del siglo XIX de «alta», «media» y «baja», tuvo más bien carácter económico que sociológico. (Han pasado casi treinta años desde que oí por última vez las tradicionales palabras inglesas y cristianas, descriptivas de clase: *gentle and simple* (bien nacido y sencillo), empleadas por un labrador, e incluso entonces me pareció oír la voz de un pasado remoto). La necesidad de una nueva terminología que hiciera justicia a los factores sociológicos y económicos, fue la que indujo al profesor Karl Mannheim [1] a introducir el término de Pareto, las «élites», en la descripción de los grupos creadores de cultura, que en su opinión no describen necesariamente a la clase dominante. No creo que el señor Eliot sea imparcial cuando critica la selección de esa palabra fundándose en que propone una perspectiva atómica de la sociedad. La cuestión, tal y como la vio Mannheim, es la de saber cómo explicar a las personas (que en realidad viven en una sociedad de formación atómica) los factores fundamentales de la evolución social, que la filosofía marxista dominante desdeña por el hecho de no poseer un carácter económico.

Pero así como a Mannheim le interesa primordialmente el mecanismo de la evolución social, al señor Eliot le preocupa ante todo el problema de la tradición social, por ejemplo, el mantenimiento y transmisión de los cánones culturales. Esto, arguye, es misión de la clase más bien que de la «élite», pues «la misión de la clase social, como unidad, es la de preservar y transmitir los cánones de "las costumbres", que son el elemento vital de la cultura de grupo». En este punto el señor Eliot contradice no sólo al socialismo marxista, sino también a su propio mundo democrático. Pues las tradiciones reguladoras de las revoluciones americanas y francesa han sido siempre profundamente hostiles à la idea de una estructura orgánica de clase; y aunque la sociedad americana se ha alejado no poco de la democracia agraria de principios del siglo XIX, siempre ha aceptado el concepto atómico de la sociedad que condena el señor Eliot; así los millonarios representan, al menos en teoría, una «élite» económica sin antecedentes sociales uniformes y no una clase gobernante o una aristocracia

---

[1] Cf. *Ideology and Utopia* (1936), y sobre todo, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (1940).

económica. De ahí que cuando el señor Eliot mantiene su fe en una estructura de clases y en una gradación continua de niveles culturales, se limita a exponer lo que hubiera constituído una verdad evidente para Burke o para Fitzjames Stephen, pero que hoy día los dos campos políticos en que se divide el mundo califican, sin discusión, de prejuicio reaccionario.

No obstante, el problema es grave y merece, al menos, que se discuta seriamente. Se piensa con demasiada frecuencia que todo marcharía bien en el mundo si se reforzaran las condiciones actuales mediante una ordenación económica universal, a más de alguna que otra variante de organización política mundial, y, sin embargo, se desdeñan los tremendos peligros a que se expone la libertad espiritual del hombre bajo la tiranía impersonal de un orden mecanizado en el que el individuo es simplemente una unidad entre cien o quinientos millones de unidades que componen la promiscua y masiva sociedad moderna. Pero ningún sistema de clases ni ninguna estructura social estratificada podrá salvarnos de los horrores de la ordenación total. Por el contrario, estoy seguro de que la mecanización de la sociedad producirá inevitablemente un nuevo sistema de clases o castas especializadas aún más exclusivo, tal y como lo creó, de forma más primitiva, el colectivismo del antiguo Imperio romano.

La religión y no la diferenciación social es la verdadera salvaguarda de la libertad espiritual, puesto que es ella únicamente y no el mundo de la política, ni siquiera el de la cultura, la que pone al hombre en contacto con un orden real superior y afirma su alma sobre cimientos eternos. Ello no significa, sin embargo, que sea ajena o indiferente respecto a la cultura. Nadie podría exponer y defender la unidad de la religión y la cultura con más energía que el señor Eliot. En realidad, afirma que si la cultura es el medio de vida de todo un pueblo entonces el pueblo cristiano, que aspira sin cesar a ser realmente cristiano, debe buscar inevitablemente la identificación de la religión con la cultura. En otras palabras, la cultura es la encarnación de la religión; no son ideas diferentes, susceptibles de relacionarse entre sí, sino dos aspectos distintos de un mismo ideal; forman una vida común vista desde diferentes ángulos o referida a distintas finalidades.

Cuando se trata de desarrollar ese concepto hasta su conclusión lógica se tropieza con algunas dificultades, como el propio señor Eliot admite. «Al reflexionar que la religión es en cierto modo cultura», escribe, «y que la cultura es religión de forma distinta, no podemos evitar sentirnos confundidos. A veces nos domina la turbación cuando consideramos que la gente tiene ya una religión en la que el Derby Day y las pistas de galgos ocupan su correspondiente lugar; igualmente embarazosa es la sugerencia de que la religión de los eclesiásticos superiores se compone, en parte, de botas de montar y Athenæum. Para los cristianos resulta molesto descubrir que no tienen suficiente fe como cristianos y que además —ellos, al igual que todo el mundo— creen en demasiadas cosas. Sin embargo, esos pensamientos son una consecuencia inmediata de la reflexión de que los obispos forman parte de la cultura inglesa y los caballos y perros son parte también de la religión inglesa.»

A pesar de esas consecuencias paradójicas, el señor Eliot está convencido de que la religión y la cultura son inseparables, y de que el concepto tradicional de la «relación» entre religión y cultura, como dos realidades distintas, es fundamentalmente erróneo e inaceptable. No obstante, yo creo que la idea de esa relación es inseparable del concepto, tradicionalmente cristiano, de religión, y que las paradojas inherentes a ella son dificultades gratuitas destinadas a desviar la atención de la trascendencia ineludible del factor religioso, Sin duda existen religiones, como las de la Grecia y Roma antiguas, inseparablemente ligadas a sus culturas respectivas y que, en cierto sentido, son productos culturales. Pero las religiones superiores, y especialmente el cristianismo, poseen un cierto dualismo, originado por la naturaleza de sus revindicaciones espirituales. Aquí la relación entre religión y cultura, es simplemente el corolario social de la relación entre fe y vida.

Cuando San Agustín fue a Kent, encontró que los jutes poseían ya un modo de vida y una cultura tribal o nacional. Es cierto que su conversión al cristianismo modificó en algunos aspectos su forma de vida, pero no la eliminó completamente para sustituirla «de novo» por una cultura cristiana. Religión y cultura eran, en realidad, dos tradiciones distintas que se «relacionaban» entre sí, pero que nunca se identificaban. Y lo mismo puede decirse de la sociedad moderna. Si somos cristianos, nuestra religión ha de fundarse en un acto de fe consciente, que puede ser o no un factor transformador de nuestras vidas. Pero nuestra cultura es un modo de vida que existe sin que nosotros la hayamos elegido deliberadamente y depende tanto de las circunstancias externas de lugar, trabajo y lenguaje como de las instituciones sociales.

Ciertamente, la religión es la gran fuerza creadora de la cultura, y podríamos afirmar que toda cultura histórica encuentra su inspiración e información en una gran religión. Sin embargo, la religión y la cultura continúan siendo esencialmente distintas por lo que a sus ideas se refiere, y cuanto más religiosa es una religión, más tiende a mantener su «personalidad única» y su trascendencia más allá de los límites culturales. Ese dualismo concluyente se manifiesta de forma extraordinaria en el cristianismo, cuyo centro de gravedad ha estado siempre en un lugar que no pertenece a nuestro mundo, por lo que el modo de vida cristiano podría representarse como el de un exiliado que añora la ciudad eterna por ser el único lugar donde se encuentra la verdadera ciudadanía. Ese sentimiento de «exclusivismo en la tierra» suele ser conceptuado como una ofensa por los críticos modernos de la religión, quienes consideran que el cristianismo es una fuerza reaccionaria y un obstáculo para el progreso de la civilización. Es cierto que si entendemos la cultura como el fruto de un proceso natural de adaptación de la sociedad que tiene por finalidad hallar un modo de vida que se conforme exactamente al medio ambiente natural, cualquier religión superior es susceptible de ejercer una influencia perturbadora. El cristianismo provoca la división en la vida humana y cierra las compuertas de acceso a un sueño utópico social y a un estado de perfección natural.

Sin embargo, cuando un principio espiritual elevado —esa negación de la autonomía y de la introversión de la vida humana— se introduce en la sociedad humana, no es para oponerse al desarrollo de la cultura ni a la libertad de la personalidad, sino para ensanchar los horizontes espirituales del hombre de acuerdo con la opinión que el cristianismo tiene del mundo, y para ampliar también el campo cultural de forma que la personalidad del individuo se manifieste con mayor fuerza y profundidad al tener plena conciencia de su destino espiritual.

Nadie comprende eso mejor que el señor Eliot, quien ha hecho mucho por restituir a nuestra generación la convicción consciente de tradición superior de la cultura cristiana. Ciertamente sus propias obras poéticas son un notable ejemplo del modo en que la perspectiva cristiana de la realidad enriquece y perfecciona la vida interior de la cultura contemporánea. Y lo que él logra mediante la forma única y personal de la creación poética puede realizarse igualmente en todos los terrenos del proceso social. La vida humana admite la guía y el consejo del espíritu de la fe religiosa de cualquier forma que sea. Pero por muy completa que parezca la sumisión de la cultura a la religión, siempre existirá ese dualismo fundamental entre el orden cultural, que forma parte del orden de la naturaleza, y el principio de la fe, que trasciende el orden natural para encontrar su centro fuera del mundo del hombre.

Es ese concepto de la intervención de un principio divino trascendental en la vida del hombre —que a despecho de todo conserva sus raíces en la tierra y en el orden de la naturaleza— la que impide la investigación completa de la historia de la cultura cristiana y la comprensión perfecta de su ideal. Ese es un problema que no podemos evadir. En el pasado, la existencia de una tradición religiosa común y de un módulo común de cultura literaria —aceptados generalmente por cristianos y educadores— parecieron simplificarlo. Pero hoy esas tradiciones han sido abandonadas por los rectores del estado moderno y por los ordenadores de la moderna sociedad, y, lo que es más, estos últimos parecen ejercer un control del pensamiento y de la vida de la población como ningún otro poder autocrático y totalitario haya ejercido jamás. Ante esa situación, el trabajo de hombres como el señor T. S. Eliot, capaces de enfrentarse con ordenadores y sociólogos en su propio terreno, sin perder de vista los temas espirituales reales, puede ser de importancia decisiva para el futuro de nuestra cultura.

1949.

SECCION 2.ª: EL MOVIMIENTO EVOLUTIVO DE LA HISTORIA DEL MUNDO

1. La religión y la vida de la civilización

Desde la aparición del movimiento científico moderno, en el siglo XVIII, los sociólogos e historiadores de la cultura han mostrado siempre tendencia a menospreciar el estudio de la religión en sus aspectos fundamentales. Los apóstoles del movimiento enciclopedista del siglo XVIII se aplicaron sobre todo a desentrañar las leyes de la vida social y del progreso basándose en un número reducido de principios racionales y simples. Abriéndose paso a través de la jungla exuberante y bien enraizada de las creencias tradicionales con la ferocidad de pioneros en la selva tropical, no juzgaron necesario comprender el desarrollo de las religiones históricas ni su influencia en el curso de la historia humana, pues para ellos la religión histórica era esencialmente negativa, era el poder obstructor y oscurantista que se interponía sin cesar en la senda que el espíritu humano seguía hacia el progreso y la luz. Capitaneados por Condorcet, escudriñaron los orígenes religiosos hasta descubrir la bellaquería del primer bribón y la simplicidad del primer mentecato. Y allí se detuvieron.

La misma actitud, aunque menos franca y brutal, dominó en el siglo XIX, si se exceptúa al círculo de St. Simon, y en Inglaterra encontró su expresión clásica en la historia de la cultura de Buckle y en la sociología de Herbert Spencer. Y, por cierto, hoy día, a pesar de la reacción producida durante los últimos treinta años, esa actitud continúa formando parte de la herencia intelectual de nuestra generación y se acusa en gran parte de los trabajos sociológicos y antropológicos que se vienen llevando a cabo. Antiguamente, la religión se concebía como un conjunto de ideas y suposiciones especulativas referentes a lo incognoscible, y, por lo tanto,

pertenecía a un mundo ajeno a la sociología. El progreso social, objeto de estudio de esta ciencia, es el resultado de la respuesta directa del hombre a su medio ambiente material y del volumen de conocimientos positivos acerca del mundo material. Así, pues, la evolución social es una unidad que puede analizarse sin necesidad de hacer referencia a los numerosos y variables sistemas de la fe y práctica religiosas que nacieron y se extinguieron en el curso de la Historia. Sistemas que si bien reflejan en cierto grado las circunstancias culturales bajo las que nacieron, revisten un interés secundario y no constituyen en manera alguna un elemento constructivo en la creación de cultura.

Y sin duda tales ideas eran propias de la época en que se formaron. Durante los siglos XVIII y XIX el mundo de la cultura secular constituía un reino autónomo cuyo progreso no debía nada a las creencias y sanciones de la religión autoritativa entonces existente. Pero es peligroso discutir los principios elementales del desarrollo social en un terreno donde dominan las condiciones de una civilización avanzada, complicada y especializada en alto grado. Nos basta reflexionar un instante para darnos cuenta de que esa época extraordinaria de revolución intelectual, política y económica, no tiene parangón con ningún otro período de la historia del mundo. Fue a la vez creadora y destructiva, y esencialmente transitoria e inestable; y esa inestabilidad se debió exclusivamente a la separación y dislocación de los campos interno y externo de la experiencia humana, circunstancia que los pensadores de la Edad aceptaron como una condición normal de existencia.

La Religión y el Nacimiento de la Civilización Antigua.

Una cultura social, aun la más primitiva, no es jamás una simple unidad material. No solamente requiere una cierta uniformidad en la organización social y en el modo de vida, sino también una disciplina psíquica continua y consciente. Podríamos decir que incluso el lenguaje común —una de las exigencias primarias de la vida civilizada— no se crea más que al cabo de generaciones sucesivas de esfuerzo corporativo: esfuerzo en el pensamiento común y en la acción común. Desde los albores de la cultura primitiva los hombres han tratado de comprender las leyes de la vida —aunque si bien de forma cruda y simbólica— y de adaptar su actividad social a su trabajo. El hombre primitivo nunca consideró al mundo, a diferencia de los modernos, como un sistema pasivo o, todo lo más, mecánico, ni como escenario en el que se desarrollara la energía humana, o simple materia para ser moldeada por el ingenio humano. Lo consideraba como un ámbito viviente de fuerzas misteriosas, superiores a la suya propia. Y la primera necesidad, no menos vital que los alimentos o las armas, era la de proveerse de un equipo o armamento psíquico que le diera vigor contra las fuerzas poderosas y arcanas que le rodeaban. Nosotros no sabemos cómo trazar esa línea entre religión y magia, entre ley y moral, pues la vida social de los pueblos primitivos de nuestros días está ínti-

mamente ligada a su religión. Y lo mismo ocurre con las civilizaciones remotas. Los primeros pasos de una cultura superior en el Cercano Oriente, los comienzos de la agricultura, de la irrigación y la aparición de vida urbana eran todo hechos profundamente religiosos en su concepción. Los hombres no aprendieron a dominar las fuerzas de la naturaleza, a fertilizar la tierra, a criar rebaños como si se tratara de operaciones prácticas en la organización económica y para las que hubiera que contar con espíritu de empresa y tesón para el trabajo duro. Todas esas actividades eran para ellos una especie de rito religioso para el que se requería la cooperación de sacerdotes e hierofantes, puesto que conocían parte del gran misterio cósmico de la fertilización y crecimiento de la naturaleza. El drama místico, anualmente renovado, de la diosa Madre y de su hijo y esposo, agonizando y renaciendo alternativamente, era, en definitiva, el ciclo económico de la labranza, el sembrado y la recolección, que constituía la vida del pueblo. Y el rey, como rector de la comunidad política, no tenía la misma importancia que el sacerdote, director religioso de su pueblo y representante del mismo dios, intermediario entre la diosa y sus hijos, que interpretaba la ley divina y ocasionalmente ofrecía su propia vida en solemne ceremonial.

Así, pues, se tenía la convicción firme y profunda de que el hombre no vivía gracias a su fuerza y saber, sino a su voluntad de obrar en armonía con los poderes cósmicos divinos, armonía que sólo podía lograrse a costa del sacrificio y al precio de la sangre, como ocurre con el sacrificio de la virilidad en Asia Menor, de los recién nacidos en Siria o de la vida del propio rey, como sospechamos vagamente, en los albores de la historia del Cercano Oriente. E incluso es posible que la agricultura y la domesticación de los animales fueran actividades exclusivamente religiosas en sus comienzos, y tuvieran su origen en la observación e imitación rituales de los procesos de la Naturaleza, tan características en este tipo de religión. Ciertamente, la mímesis de la naturaleza se llevó a extremos insospechados, como se puede observar en la religión del Asia Menor de los tiempos históricos. Sir William Ramsay ha insinuado incluso que la disposición y organización del altar de la gran diosa en Efeso y en otros lugares de Lidia y Frigia era una imitación elaborada de la vida del enjambre de abejas; las sacerdotisas se llamaban «mellissae», obreras; los sacerdotes, o «essenes», representaban a los zánganos, mientras que la propia diosa era la abeja-reina, cuya conducta con su compañero eventual tiene ciertamente una extraña analogía con la de la diosa Attis en la leyenda Frigia.

Pero solamente en las regiones de carácter altamente conservador, como en Asia Menor, podemos observar esa religión primitiva en su comparativa simplicidad. En Babilonia, en los primeros albores de la Historia —en el cuarto milenio antes de Jesucristo—, la teología y el ritual del templo ya habían alcanzado gran desarrollo. El dios y la diosa de cada ciudad poseían características y personalidades especiales y ocupaban su lugar en el panteón sumeriano. Pero la civilización sumeriana continuaba ostentando un carácter fundamentalmente religioso. El dios y la diosa eran los rectores indiscutibles de su ciudad y el rey no era más que un gran

sacerdote y un servidor. El templo, la casa de dios, era el centro de la vida comunal, puesto que el dios era el principal hacendado, comerciante y banquero, y tenía derecho a un gran número de servidores y administradores. El perímetro de la ciudad era asimismo el territorio del dios, y los Sumerianos no hablaban de los límites de la ciudad de Kish o de la de Legash, sino de los límites del dios Enlil o de los del dios Ningirsu. Todo lo que el rey hiciera por su ciudad era en nombre del dios y bajo las órdenes del dios. Así, leemos cómo Entemena, de Lagash, «construyó el grandioso canal, en los límites Enlil, para Ningirsu, el rey a quien amaba». Bajo las órdenes de Enlil, Nina y Ningirsu, trazó el gran canal que une el Tigris y el Eufrates —el Shatt el Hai—, que fue una de las grandes hazañas de la ingeniería antigua. Y los restos de la literatura antigua que han llegado a nuestras manos prueban que todo eso no era mera fraseología de un Estado religioso, sino que representaba una fe popular muy profunda en la interdependencia y comunión de la ciudad y su divinidad.

Y si consideramos Egipto, encontramos que su cultura arcaica está impregnada de un espíritu religioso no menos intenso. Nunca ha conseguido una civilización superior la centralización y unidad que caracteriza al estado egipcio en la Edad de los constructores de pirámides. Era algo más que socialismo estatal, pues entrañaba la absorción total de la vida del individuo para una causa ajena al mismo. Toda la vasta organización económica y burocrática del imperio se consagra a una finalidad: la glorificación del dios Sol y de su hijo, el dios Rey.

> Es él (el dios-sol) el que te ha embellecido (Egipto).
> Es él el que te ha erigido.
> Es él el que te ha fundado
> Tú haces por él todo lo que él te dice
> desde cualquier lugar en que se encuentre.
> Tú le ofrendas todos los árboles que te pertenecen.
> Tú le ofrendas todos los alimentos que posees.
> Tú le ofrendas todas las virtudes que hay en ti.
> Tú le ofrendas todo lo que hay en ti.
> Tú le ofrendas todo lo que pueda haber en ti.
> Y tú le aportas todo ello
> a los lugares preferidos por su corazón. [1]

Uno de los espectáculos más singulares de la Historia es ciertamente el de contemplar cómo una gran cultura y un poderoso Estado organizado hacen uso de todos sus recursos, no para la guerra ni la conquista, ni para el enriquecimiento de una clase determinada, sino simplemente para disponer el sepulcro, los altares y las tumbas funerarias de sus reyes muertos. Y, sin embargo, fue justamente esa concentración del pensamiento y la

---

[1] BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancien Egypt*, págs. 13-14.

acción, en la muerte y en la vida del más allá, la que proporcionó a la civilización egipcia su sorprendente estabilidad. El sol y el Nilo, Re y Osiris, la pirámide y la momia..., parece como si mientras ellos subsistan Egipto se mantendrá firme consagrando su vida a la ronda interminable de oración y acatamiento ritual. El gran desarrollo del arte y de la ciencia egipcios —astronomía, matemáticas e ingeniería— está al servicio de esa idea religiosa central, y cuando en la época de decadencia definitiva las potencias extranjeras tomaron posesión del reino sagrado, libios y persas, griegos y romanos, todos, creyeron necesario «aceptar los presentes de Horus» y disimular su naciente imperialismo bajo la forma de la antigua teocracia solar con el fin de que la maquinaria de la civilización egipcia continuara funcionando.

Decadencia de la Religión-cultura Arcaica.

Sin embargo, tanto en Egipto como en Asia occidental la cultura teocrática comenzó a declinar en la segunda mitad del tercer milenio antes de Jesucristo. La aparición de los grandes estados en Egipto y Babilonia fue causa, por una parte, de que el hombre tuviera que depender menos de las fuerzas de la naturaleza y, por la otra, de que se enfrentara con una serie de problemas nuevos, tanto morales como intelectuales, planteados de forma singular en la literatura egipcia de los reinados medios. La Canción del Rey Intef, la Admonición de Ipuwer, la Queja de Khekheperre-Sonbu, y, sobre todo, el llamado «Diálogo de un desesperado de la vida con su propia alma», son pruebas de una crítica profunda de la vida y de una fermentación espiritual intensa. Y, en el mismo período, encontramos en Babilonia una actitud similar expresada en el poema del Sufriente Honesto, el llamado Job de Babilonia. El hombre cesó de aceptar el mundo, y el estado como la manifestación de las fuerzas divinas; estableció una comparación entre el mundo que conocía y el orden social y moral en que creía, y condenó al primero. Entonces es cuando se percibe por primera vez una sombra de dualismo entre lo que es y lo que debería ser, entre el sistema de los hombres y el de los dioses. El estado y la dignidad real dejan de ser totalmente religiosos con los nuevos reyes, esos monarcas de la duodécima dinastía que se clasifican entre los gobernantes más grandes y viriles que el mundo ha conocido. Se percibe también la presencia de una concepción clara del poder personal y humano y del sentido de la responsabilidad, al propio tiempo que una profunda desilusión. Ello se observa en la famosa inscripción que Senusret III puso en la estatua de sí mismo que hizo erigir en los límites meridionales de Egipto, ordenando a sus súbditos no que adoraran su estatua, sino que la defendieran; y todavía es más clara la advertencia que el fundador de la dinastía, Amenemhet I, hizo a su hijo y sucesor: «No llenes tu corazón de amor fraternal, no conozcas ningún amigo, no contraigas amistades que no tengan finalidad, endurece tu corazón contra tus subordinados para que puedas ser rey de

la tierra, para que puedas gobernar los territorios, para que puedas acrecentar el bien» [1].

El mismo espíritu de orgullo y confianza en los propios recursos alienta en los rostros leoninos y fieros de Senusret III y Amenemhet III, características que distinguen la escultura de la duodécima dinastía de la de los antiguos reinados que, a pesar de su realismo, estaban dominados por un espíritu profundamente religioso. De ahí, quizá, el final prematuro de esa brillante época y el retorno, después de la invasión de los hyksos, a la religiosidad tradicional del pasado, indispensable a la supervivencia del estado egipcio. Pero, sin embargo, la audaz tentativa —bajo la decimoctava dinastía, en el siglo XIV antes de Jesucristo— de Akhnaten para instaurar un nuevo monoteísmo solar, similar a la religión estatal de Egipto y Siria, prueba que el nuevo espíritu de crítica y las nuevas ideas continuaban en acción. En el siglo XIV antes de Jesucristo encontramos ya la esencia de una religión, universal en sus reivindicaciones, que trata de encontrar la fuente y el principio básico de los fenómenos de la Naturaleza. Pero la religión-cultura tradicional del valle del Nilo era demasiado rígida para admitir tal innovación y el autor de la reforma pasó a la Historia como«el criminal de Akhetaton».

Aparición de las religiones universales.

Pero durante el curso del siguiente milenio antes de Jesucristo tuvo lugar en el mundo una evolución espiritual de profundo significado, una evolución que no quedó confinada a un pueblo ni a una cultura, sino que se hizo sentir desde la India al Mediterráneo y desde China a Persia. Y con ella aportó una revolución completa de la cultura, puesto que representó la destrucción de la antigua civilización religiosa —basada en la cooperación con las fuerzas divinizadoras de la Naturaleza— y el descubrimiento de un mundo nuevo de realidades absolutas e inmutables junto al cual el mundo natural, el mundo de las apariencias y de la vida terrena, no era más que una sombra, algo fabuloso e ilusorio.

Tanto en India como en Grecia se observa un esfuerzo por desentrañar el misterio de una causa o esencia invisible y subyacente —Atman, Logos, el Yo— y por concebir la irrealidad del flujo continuo que es causa del mundo fenoménico; pero fue en India donde por vez primera se dio el paso decisivo, y fue en India también donde la nueva idea de la realidad se aceptó sin titubeos con todas sus implicaciones prácticas.

«Aquél que mora en la tierra», dice Yâjnavalkya, y no pertenece a la tierra, a quien no conoce la tierra, cuyo cuerpo es la tierra, quien cubiertamente gobierna la tierra, Tú mismo (Atman), el Caudillo Oculto, el Inmortal. Aquél que mora en todos los seres, que es diferente de todos los seres, a quien no conoce ningún ser, cuyo cuerpo forma parte de todos los seres, quien cubiertamente gobierna a todos los seres, Tú mismo, el Caudillo

[1] *Cambridge Ancient History*, I, 303; Breasted, *o. c.*, pág. 303, A. R. E., I, 474-83.

Oculto, el Inmortal. Aquél que mora en el pensamiento, y no es el pensamiento, a quien el pensamiento no conoce, cuyo cuerpo es el pensamiento, quien interiormente gobierna el pensamiento, Tú mismo, el Caudillo Oculto, el Inmortal. El, que no es visto, ve; El, que no es oído, oye; El, que no es imaginado, piensa; El, que no es comprendido, comprende. El es Tú mismo, el Caudillo Oculto, el Inmortal. Todo lo ajeno a El está repleto de tristeza» [1]

He ahí la finalidad de la vida, la tarea justa para el hombre sabio, la liberación, el cruce del puente, el paso del arroyo que separa la muerte de la vida, la apariencia y la realidad, el tiempo y la eternidad; todos los bienes de la vida humana, en la familia o en el estado, son vanidad en comparación con eso.

«Poseído por la ilusión vana, un hombre lucha por una mujer y un hijo; pero, tanto si logra su propósito como si no, debe algún día devolver el placer que de ello obtuvo. Cuando uno es favorecido con hijos y rebaños y su corazón está con ellos, la muerte se lo lleva, como el tigre que arrebata al ciervo que dormita» [2]

¡Qué diferente es esa actitud de la simple aquiescencia a las cosas buenas de este mundo que muestran las religiones naturales y las culturas arcaicas basadas en ellas! El espíritu de la nueva enseñanza es ascético, tanto si es el ascetismo intelectual del Brahman que purga su alma mediante una especie de disciplina socrática, o el ascetismo corporal del «sannyasi», que busca la liberación por medio del «tapas», la penitencia corporal. Y así es como se impusieron en la India, especialmente en los siglos V y VI antes de Jesucristo, una serie de «disciplinas de salvación»; la de los jains, la de los yoga y muchas más, que culminaron en la más grandiosa de todas, la de los caminos de Buda. El budismo es probablemente la más típica entre las religiones del tipo absoluto y universal, puesto que al parecer posee una cantidad mínima de presuposiciones metafísicas y teológicas y, sin embargo, mantiene el concepto de la vida antinatural y negadora del mundo en su forma más extrema. La vida es maligna, el cuerpo es maligno, la materia es maligna. Toda existencia está ligada a la rueda de la vida y de la muerte, del sufrimiento y del deseo. No sólo es la vida humana una ilusión, sino que la de los dioses lo es también, y detrás del proceso cósmico no hay ninguna realidad subyacente, ni Brahman, ni Atman, ni los Gunas. Solamente la rueda de tormento de la existencia senciente y la senda de la liberación, la «vía negativa» de la extinción del deseo que conduce al nirvana, al silencio beatífico eterno.

A primera vista, nada puede estar más alejado de esa repulsa del mundo del ascetismo indio que la actitud helénica frente a la vida. Sin embargo, los griegos de Jonia e Italia —de los siglos VI y V antes de Jesucristo— mostraron no menor inclinación que los indios a descorrer el velo de las apariencias para alcanzar la realidad que se oculta tras él. Es cierto que los griegos emprendieron su investigación del principio cósmico supremo

---

[1] *Brihadaranyaka Upanishad*, III, VII, trad. L. D. Barnett.
[2] *Mahabharata*, XII, cap. 175 y cap. 174, trad. L. D. Barnett.

con un espíritu de curiosidad juvenil y con un sentido racional y libre de la indagación que les convirtieron en los creadores de la ciencia pura. Pero también se reveló una corriente exclusivamente religiosa en el misticismo órfico, con sus doctrinas de la reencarnación y la inmortalidad, con la iluminación progresiva del alma y la liberación de las contaminaciones propias de la existencia corpórea, que ejercieron una poderosa influencia en el pensamiento griego e incluso en la filosofía griega hasta que, finalmente, la visión de la eternidad, que durante tanto tiempo había absorbido el pensamiento indio, irrumpe en el mundo griego con impetuosidad incontenible.

Fue el verbo cautivante de Platón el que nos permitió imaginar esa visión de los dos mundos, el mundo de las apariencias y de las sombras, y el mundo de la realidad inmutable e infinita, que encuentran su clásica expresión en el mundo occidental. El pensamiento griego se alejó, con Platón, del mundo multicolor y variable de la apariencia y la irrealidad para aproximarse al mundo de las formas eternas, «donde mora el ser único, poseedor de la verdad, la esencia incolora, intangible, sin forma, visible sólo al pensamiento, el piloto del alma» [1]; «una naturaleza perdurable, que no crece ni degenera, ni se deforma, ni se marchita, que sólo es belleza, absoluta, distinta, simple y perdurable, que sin disminuir ni aumentar, ni sufrir cambio alguno se imparte a la belleza efímera y perecedera de las demás cosas» [2]. «¡Ah, si el hombre tuviera ojos para percibir esa belleza real, pura y absoluta, limpia de las contaminaciones de la mortalidad y de todos los colores y vanidades de la vida humana!» [3], «¿no serían todas las cosas humanas y terrestres despreciables e insignificantes? ¿Y no es el regresar al lugar de donde vinimos la verdadera finalidad de la vida?; huir en vuelo de la tierra al firmamento» para gozar de la visión divina y deífica que alguna vez «contemplaremos bañada en pura luz, puros nosotros mismos y libres de esa tumba viviente que llevamos a cuestas, ahora que somos prisioneros del cuerpo como la ostra lo es de su concha» [4]. Esta anotación, tan característica e inolvidable, fue conservada por el mundo antiguo y se renueva con énfasis redoblado en esa póstuma expresión de la tradición helénica, el neoplatonismo.

Las religiones universales y el progreso material.

Esa actitud ante la vida es fácil de comprender cuando la mantienen un puñado de hombres excepcionales, filósofos y místicos, pero cuando la adopta toda una sociedad o civilización, nuestro entendimiento no alcanza a descifrarla. Sin embargo, en el curso de unos siglos, llegó a ser la de todas las grandes culturas del mundo antiguo. Es cierto que la China de Confucio fue una excepción, pero aún así el país estuvo dominado durante algún

[1] *Phaedrus*, 247.
[2] *Symposium*, 211.
[3] *Ibid.*, 211.
[4] *Phaedrus*, 250.

tiempo por las fuerzas del misticismo y monasticismo indio, cuyo camino lo allanó la tradición taoísta indígena.

Y toda la cultura ha de enfrentarse irremediablemente con el mismo problema: cómo reconciliar una actitud nueva ante la vida con la civilización antigua que ha heredado, una civilización erigida laboriosamente mediante la adoración y explotación de las fuerzas de la naturaleza. Es evidente que las nuevas religiones no fueron creadoras de nuevas civilizaciones materiales; sus tendencias fundamentales se apartaban del lado económico y material de la vida para aproximarse a la vida del espíritu puro. Es, por cierto, difícil suponer que uno de los tipos más extremistas de esa clase de religión, el maniqueísmo, pudiera reconciliarse con una cultura social y material de cualquier carácter que fuera. En otros casos, sin embargo —especialmente en India—, la cultura arcaica pudo mantenerse casi intacta a pesar del predominio de las nuevas religiones. Como el profesor Slater ha dicho muy acertadamente: «En las grandes ciudades-templos de Dravidian, India, es donde podemos todavía contemplar hoy día las civilizaciones desaparecidas de Egipto y Babilonia» [1].

Para el maestro o el asceta de la nueva religión, los ritos antiguos tienen un significado esotérico y simbólico, mientras que el pueblo común todavía ve en ellos la antigua significación y busca contacto, a través de ellos, con las fuerzas benéficas o destructivas de la naturaleza que gobiernan la vida del campesino. Sin embargo, en otros casos —sobre todo en el Islamismo—, ese dualismo es imposible, y la sociedad asume sin excepción la nueva concepción religiosa. La vida terrena pierde su importancia intrínseca, es simplemente «el batir de alas de un mosquito» en comparación con lo eterno, pero adquiere importancia como período preparatorio, período de entrenamiento y combate, y los sufrimientos y disciplina que en él se padecen se recompensan con el deleite eterno del Paraíso.

Así, pues, esos tres tipos principales de la nueva religión no se muestran, en general, favorables al progreso material. En ciertos casos, son incluso retrógrados. Sir William Ramsay ha demostrado, en el caso de Asia Menor, que la desaparición de las antiguas religiones naturales produjo efectos depresivos en la agricultura, en la economía y posiblemente en la higiene; y sin duda se podría decir lo mismo de otras diferentes regiones. Los grandes triunfos de la nueva cultura se centran, sobre todo, en la literatura y en el arte. Pero desde el punto de vista material se produce más bien una expansión que un progreso. La nueva cultura se limitó a dar nueva forma y espíritu a los materiales recibidos de la civilización arcaica. En los tiempos de Hammurabi, y quizá antes, Babilonia alcanzó, en todos los aspectos, la cumbre de la civilización material, hasta el punto de que ninguna otra civilización asiática puede compararse a ella. Después del florecimiento artístico, en la primera parte de la Edad Media, las grandes

[1] «En ciertas partes de India, uno se siente a veces transportado a la Edad Media...; al contemplar algunos templos como el de Menakshi y el de Siva, en Madura, no se puede por menos que soñar que se está visitando de nuevo algún gran sepulcro de Isis y Osiris en Egipto, o de Marduk en Babilonia. SLATER, *The Dravidian Element in Indian Culture*, página 167.

religiones culturales permanecieron estacionarias e incluso iniciaron su decadencia. La eternidad es inmutable, ¿por qué, pues, el hombre, que vive para la eternidad, ha de cambiar?

Ese es el secreto del «impasible Oriente» que intriga a tantos occidentales e imparte a ciertas civilizaciones, como la de Burma, su atractivo y encanto singulares. Pero esas sociedades viven del pasado; no avanzan ni en fuerza ni en saber y, a veces, parece como si fueran retrocediendo paso a paso ante las fuerzas de la naturaleza primitiva, para desaparecer al fin, al igual que los maravillosos monumentos de Ankhor y Anuradapura fueron engullidos por la jungla.

Auge de la cultura científica moderna.

Pero un nuevo fermento de evolución, un nuevo principio de movimiento y progreso se anuncia en el mundo con la aparición de la civilización europea moderna.

El desarrollo de la cultura europea estaba, desde luego, condicionado en gran parte por las tradiciones religiosas; el análisis de esa circunstancia rebasa los límites impuestos por esta obra. Sin embargo, conviene observar que el principio inédito que caracterizó a la nueva y próspera civilización no hizo su aparición hasta los siglos XVI y XVII. Fue entonces cuando se impuso —primero en Italia y después en toda la Europa occidental— la nueva actitud frente a la vida que se denominó, con gran acierto, humanismo. En realidad, consistió en una reacción contra la noción espiritualista y trascendente de la existencia, un retorno de lo divino y absoluto a lo humano y finito. El hombre abandonó la luminosidad blanca y pura de la eternidad por el calor y el color de la tierra. Descubrió por segunda vez la naturaleza, no ciertamente como la fuerza misteriosa y divina que los hombres habían servido y adorado en las primeras etapas de la civilización, sino como un orden razonable que puede conocerse a través de la ciencia y el arte, así como ser utilizado para fines propios.

«El experimento, decía Leonardo de Vinci, el gran percursor, es el verdadero intérprete entre la naturaleza y el hombre.» La experiencia no yerra jamás. Son la pereza y la ignorancia humanas las que yerran. «Tú, ¡oh, Dios!, nos obligas a comprar todas las cosas buenas al precio del trabajo.»

Esa es la característica esencial del nuevo movimiento europeo; era ciencia aplicada y no, como en el caso de los griegos, ciencia abstracta, conocimiento especulativo. «La mecánica —dice de nuevo Leonardo—, es el paraíso de las ciencias matemáticas, pues los frutos de éstas se cosechan en aquélla.» Y los mismos principios de realismo y razonamiento práctico se aplican a la vida política.

El estado cesó de ser la jerarquía ideal que simboliza y refleja el orden del mundo espiritual. Era la personificación del poder humano, cuya única ley es la necesidad.

Sin embargo, no se rompió totalmente con el pasado. El pueblo se mantuvo fiel a la tradición religiosa. Ocasionalmente, un Giordano Bruno,

en filosofía, o un Maquiavelo, en política, manifestaban su adhesión ferviente al naturalismo, pero, en general, tanto los estadistas como los filósofos, se esforzaban en servir a dos maestros como Descartes y Richelieu. Se seguía siendo buen cristiano, pero, al mismo tiempo, se establecía una separación entre la esfera de la religión y la de la razón, con lo que ésta se convertía en un reino autónomo e independiente al que se dedicaba la vida.

En el siglo XVIII, esa posición intermedia que la cultura europea mantuvo durante largo tiempo, perdió su estabilidad en Francia, Inglaterra y Alemania, ante los asaltos de los nuevos humanistas, los enciclopedistas. Ya hemos descrito la actitud de esa edad frente a la religión, su esfuerzo por desembarazarse de las antiguas tradiciones acumuladas y por volver a fundar una civilización basada en conceptos racionales y naturalistas. Y, por cierto, la parte negativa de ese programa fue llevada a cabo con éxito. La secularización de la civilización europea se practicó de forma cabal. La tradicional constitución política de Europa, con su realeza semidivina, iglesias estatales y jerarquía aristocrática hereditaria, fue barrida totalmente de la escena y su lugar lo ocupó el estado burgués liberal del siglo XIX, que aspiraba, ante todo, a la prosperidad industrial y a la expansión comercial. Pero la parte positiva del programa era mucho más incierta. Es cierto que la Europa occidental y los Estados Unidos de América crecieron enormemente en cuanto a riqueza y población, teniendo un control más seguro de las fuerzas de la naturaleza; por otra parte, el tipo de cultura creado por ellos se extendió victoriosamente en todo el viejo mundo de Asia y en el nuevo mundo de Africa y Oceanía: primero, mediante la conquista material y, después, por medio de su prestigio científico e intelectual, de forma que las grandes religión-culturas comenzaron a perder su predominio, incuestionable y longevo, sobre la vida cuotidiana y sobre la mente de sus pueblos, al menos por lo que a las clases educadas se refiere.

Progreso y decepción, razones de la inquietud social del mundo moderno.

Pero en el clima espiritual no se produjo el correspondiente progreso. Como Comte pronosticó, la civilización progresiva del Occidente, carente de una fuerza espiritual unificadora y de una síntesis intelectual, tendió a desviarse hacia la anarquía social. La renunciación a las antiguas tradiciones religiosas no sirvió para agrupar a la humanidad en una unidad moral y natural, como esperaron los filósofos del siglo XVIII. Por el contrario, las diferencias fundamentales de raza y nacionalidad, de clase y de interés privado, se revelaron en salvaje antagonismo. El progreso en cuanto a riqueza y poder no hizo nada por apaciguar esos sentimientos de rivalidad, más bien los activó al acentuarse el contraste entre los ricos y los indigentes, y, en consecuencia, el campo de la competencia internacional se ensanchó desmesuradamente. El nuevo imperialismo económico, tal y como se desarrolló en la última generación del siglo XIX, era tan codicioso

y amoral como cualquier otro imperialismo del viejo orden y provocaba el peligro de la guerra en no menor proporción. Y mientras que bajo el orden anterior el estado reconocía sus límites en relación con el poder espiritual e imponía sus reivindicaciones solamente a un sector de la vida humana, el estado moderno no admitía ninguna limitación y absorbía en su organización militar y económica la vida del ciudadano.

De ahí la aparición de un nuevo tipo de inquietud social. Las perturbaciones políticas son tan añejas como la naturaleza humana; en toda época el mal gobierno y la opresión han generado la violencia y el desorden, pero el hecho de que el hombre trabaje, piense y se debata en aras de la reconstrucción completa de la sociedad, de acuerdo con un ideal de perfección social, es una cosa totalmente nueva y posiblemente un fenómeno peculiar de nuestra moderna civilización occidental. Pertenece al orden religioso más bien que al político, al menos en el sentido que se daba antiguamente a esta palabra. Su único paralelo en el pasado lo encontramos en los movimientos extremistas de tipo religioso, como el de los anabaptistas en la Alemania del siglo XVI y el de los Levellers y los hombres de la quinta monarquía, en la Inglaterra puritana. Y al estudiar las vidas de los fundadores del socialismo moderno, las de los grandes anarquistas e incluso las de los apóstoles del liberalismo nacionalista, como Mazzini, adivinamos inmediatamente que nos encontramos en presencia de caudillos religiosos, bien sean profetas o heresiarcas, santos o fanáticos. Bajo la dura superficie racional de la interpretación materialista y socialista de la Historia de Karl Marx arde la llama de una visión apocalíptica. Pues, ¿qué fue la revolución social, en la que él puso todas sus esperanzas, sino una versión del día del Señor trasladada al siglo XIX, según la cual el rico y el poderoso de la tierra se consumirán y los príncipes de los gentiles serán derrocados, mientras que el pobre y el desheredado reinarán en un universo regenerado? Así, Marx, a pesar de su ateísmo declarado, confiaba también en la realización de esa promesa, no como lo hicieron St. Simon y los socialistas, sus compañeros de ideal —que esperaban la conversión del individuo, el triunfo del esfuerzo humano y la consecución de un nuevo ideal social—, sino como «el arma del Señor, la supremacía necesaria e ineluctable de la ley eterna, ante la cual la voluntad y el esfuerzo humanos son impotentes».

Pero el impulso religioso que anima esos movimientos sociales no es constructivo. Es tan absoluto como las viejas religiones, tiene sus mismas exigencias y, por añadidura, no admite ninguna solución intermedia con la realidad. Tan pronto como logra la victoria y da por concluída la fase de destrucción y revolución, su inspiración se esfuma ante la tarea de las realizaciones prácticas. Es inútil que tratemos de encontrar en la historia de la Italia reunificada el entusiasmo que alentó en Mazzini y sus camaradas, y observamos que tan sólo se requirieron unos años para transformar el idealismo de Rousseau, en la Francia revolucionaria —la religión de la humanidad—, en un realismo napoleónico e incluso maquiavélico.

La actitud revolucionaria —que posiblemente es la actitud religiosa más característica de la Europa moderna— es en realidad un síntoma

adicional del divorcio entre la religión y la vida social. Los revolucionarios del siglo XIX, los anarquistas, los socialistas y, en cierta medida, los liberales, practicaron sus actividades destructivas porque creían que la sociedad europea contemporánea era la personificación de la fuerza material y del fraude —*magnum latrocinium*, como dice San Agustín—, que no se fundaba en ningún principio de justicia ni estaba organizada para la realización de fines idealistas o espirituales; pero los remedios más simples y obvios —republicanismo, sufragio y autodeterminación nacionalista— decepcionaron a los reformadores y, en suma, el descontento se extendió entre los elementos componentes de aquella sociedad. Finalmente, es posible que cuando esa etapa de decepción se complete, el impulso religioso que existe en toda actitud revolucionaria se revuelva contra la sociedad, sin distinciones, o al menos contra el sistema de la civilización que ha dominado durante los dos últimos siglos. Esa disposición mental parece endémica en Rusia y se debe quizá en parte a la herencia recibida de la tradición religiosa bizantina. La vemos aparecer bajo formas diferentes en Tolstoi, en Dostoievski y en la mayor parte de los movimientos revolucionarios. En realidad es el espíritu, que busca no la reforma política ni la mejora de las condiciones sociales, sino el escape, la liberación, el nirvana. Según las palabras de un poeta moderno (Francis Adams),

> Destruid el gran templo culpable
> y dadnos reposo.

Y en los años que sucedieron a la guerra, cuando el fracaso de la civilización moderna parece inminente, esa perspectiva de la vida se hace más común incluso en Occidente, y ha inspirado la poesía de Albert Ehrenstein y de muchos otros [1].

El Sr. D. H. Lawrence la expresa con bastante exactitud en la profesión de fe del Conde Psanek, en *The Ladybird* (págs. 43-4):

«He hallado mi Dios. El dios de la destrucción. El dios de la cólera que echa abajo campanarios y chimeneas de fábrica. No los árboles, esos castaños, por ejemplo. No esos, ni tampoco esas hechiceras parlanchinas, las ardillas..., ni el halcón que se cierne sobre nosotros. No ésos.»

«¿Qué rencor puedo alentar contra un mundo donde las plantas están repletas de frutos, como esas ramas colgantes de zarzamora y esas otras trepadoras de grosella? Nunca podría odiar a ese mundo. Pero el mundo del hombre..., a ese le odio. Creo en la fuerza de mi corazón rojo oscuro. Dios ha puesto un martillo en mi pecho..., un martillo pequeño y eterno. Tac, tac, tac. Golpea sobre el mundo del hombre. ¡Golpea, golpea! Y se escucha el sonido claro de algo que se resquebraja. ¡Oh!, ¡ojalá viva largo tiempo! ¡Ojalá viva largo tiempo para que mi martillo pueda golpear y golpear, y la hendidura se ahonde más y más! ¡Ah, el mundo del hombre! ¡Ah!»

[1] Por ejemplo, el siguiente verso:

> Ich beschwöre euch, zerstampfet die Städte.
> Ich beschwöre euch, zertrümmert die Städte.
> Ich beschwöre euch, zerstöret die Maschine.
> Ich beschwöre euch, zerstöret den Staat!

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO
CATALOGACION

Acaso alguno de estos ejemplos parezca negligible, extravagancias mórbidas, pero creo que nunca se exagerarán bastante los peligros que surgen inevitablemente cuando la vida social llega a independizarse del impulso religioso.

Nos basta con repasar la historia del mundo antiguo para ver cuán tremendas son esas consecuencias. El imperio romano y la civilización helena de la cual aquél fue vehículo, se separaron igualmente de la base religiosa entonces existente y todos los esfuerzos de Augusto y de sus colaboradores fueron impotentes para restablecer la situación; y por ello, a despecho de su elevada cultura, tanto material como espiritual, la civilización dominante perdió totalmente su prestigio en el mundo oriental. Roma fue para éste, no la ciudad universal idealizada en el sueño de Virgilio, sino la encarnación de todo lo opuesto a la espiritualidad, Babilonia la grande, la madre de todas las abominaciones, que encantó y esclavizó a todos los pueblos de la tierra y a cuya costa, al fin, la matanza de los Santos y la opresión de los pobres serán terriblemente vengadas. Y en consecuencia, todo lo que representaba la verdadera fuerza y la realidad de la vida moral de los tiempos se separó de la sociedad y del estado como si éste fuera algo indigno, o incluso moralmente maligno. Y vemos cómo en Egipto, en el siglo IV, enfrentándose con la gran ciudad helena de Alejandría —con su arte, su saber y con todo lo que hace la vida agradable— surge un nuevo poder, el poder de los hombres del desierto, monjes y ascetas medio desnudos y sobrios, en los que el nuevo mundo termina por reconocer a sus señores. Cuando en el siglo V el más glorioso de los autores latinos del pasado recapituló la historia de la gran tradición romana, deja entrever un sentimiento de profunda hostilidad y decepción: *Acceperunt mercedem suam* —dice en una frase inolvidable— *vani vanam.*

Ese enajenamiento espiritual de los cerebros más famosos es el precio que paga toda civilización cuando pierde las fundaciones religiosas y se contenta con los triunfos puramente materiales. Estamos justamente comenzando a comprender cuán íntima y profundamente está ligada la vitalidad de una sociedad a su religión. El impulso religioso es el que proporciona la fuerza cohesiva que une a la sociedad y a la cultura. Las grandes civilizaciones mundiales no crean las religiones, como si se tratara de una especie de producto derivado; las grandes religiones son, en un sentido auténticamente real, las fundaciones en las que descansan las grandes civilizaciones. La sociedad que pierde su religión se convierte, tarde o temprano, en una sociedad sin cultura.

¿Cuál será, pues, el destino de nuestra gran civilización moderna, una civilización que ha conseguido una amplitud en riqueza, poder y saber como jamás se conoció en el mundo? ¿Prodigará sus fuerzas en la persecución egoísta de metas mutuamente destructivas para terminar pereciendo por falta de visión? ¿O podemos confiar en que la sociedad se sienta una vez más animada por una fe y una esperanza comunes, con poder suficiente para poner en orden nuestras realizaciones materiales e intelectuales bajo una unidad espiritual duradera?

1925.

2. Los pueblos guerreros y la decadencia de la civilización arcaica

Carácter pacífico de la cultura primitiva.

La civilización arcaica alcanzó su completo desarrollo en el tercer milenio antes de Jesucristo. A partir de entonces la nota dominante en las civilizaciones del Cercano Oriente fue la conservación más bien que el progreso. En aquella edad el nivel general de cultura se mantuvo, en muchos aspectos, más elevado que en cualquier otro período subsiguiente. Se habían logrado todas las realizaciones en las que la vida de una civilización descansa, y no se produjo ninguna innovación ulterior hasta la aparición del gran movimiento científico e industrial de la Europa occidental en los tiempos modernos. Las invenciones y descubrimientos que caracterizan a una gran cultura, tales como la agricultura y la domesticación de los animales, la labranza y el vehículo de ruedas, la irrigación y la construcción de canales, el trabajo de los metales y la arquitectura de piedra, la escritura y el calendario, la ciudad estatal y la institución de la realeza, la navegación y la nave a vela ya habían sido llevadas a cabo en el cuarto milenio, y en el tercero encontramos estados organizados burocráticamente, códigos de leyes, un comercio y una industria altamente desarrollados y los fundamentos de la astronomía y de las matemáticas. A primera vista cuesta trabajo comprender cómo un movimiento civilizador de tal envergadura no se preocupó de seguir adelante y, cómo un poder creador de tal magnitud hubiera de desaparecer cuando todavía estaba poco menos que en pleno florecimiento. Es innegable que en cierta medida se debió a las leyes oscuras e impenetrables que rigen la vida de los pueblos y las civilizaciones y, sobre todo, a la rigidez que parece caracterizar a toda cultura cuando alcanza un equilibrio perfecto con su medio ambiente. Pero también encuentra su explicación externa en el nacimiento de un nuevo tipo de sociedad religiosa y belicosa que dio fin al desenvolvimiento autónomo de la cultura arcaica y durante un tiempo puso en peligro su existencia. La terminación de la edad neolítica en Europa y del período correspondiente en el Cercano Oriente se señaló por movimientos demográficos de gran alcance y por invasiones guerreras que deformaron las fronteras de las provincias de la cultura antigua y originaron nuevas formas sociales y una nueva distribución de pueblos y culturas. El caso es comparable a las edades de las invasiones barbáricas, que con tanta frecuencia sirvieron para anunciar el fin de una civilización y los comienzos de otra. Bien puede afirmarse que se trata del primer ejemplo de ese proceso, la primera ocasión en la que se descubre la belicosidad como factor de desarrollo histórico. La evolución primaria en la cultura de Europa fue predominantemente pacífica. No existen antecedentes de que el período de transición entre la edad paleolítica

y la neolítica, la expansión de la cultura campesina en Europa central y oriental, e incluso los comienzos de la Edad del metal en el Mediterráneo, fueran debidos de un modo u otro a las invasiones guerreras. A juzgar por sus colonias abiertas y la ausencia de armas, la guerra no debe haber jugado un papel importante en la vida de los pueblos campesinos neolíticos. Y lo mismo ocurre, aunque en menor grado, con las civilizaciones del Cercano Oriente. En ellas, ciertamente, la guerra no era desconocida, bien fuera entre las ciudades estatales de Sumer o en los estados primitivos del valle del Nilo, pero tenía un carácter excepcional y rudimentario. La sociedad no estaba organizada para la guerra como en tiempos posteriores. No existía la casta militar. Como el profesor Breasted indica, los egipcios de las antiguas dinastías eran esencialmente antiguerreros. Su ejército se formaba mediante la leva de campesinos inexpertos —es decir, un método semejante al empleado en los trabajos de las canteras y en el transporte de la piedra hasta los emplazamientos de los grandes monumentos— y su mando se confiaba, por nombramiento del Faraón, a un alto dignatario que ni siquiera era un soldado profesional.

Posiblemente parezca paradójico afirmar, como el Sr. Perry ha hecho [1], que la guerra es un acontecimiento comparativamente tardío en la historia de la humanidad. Se asume comúnmente que el salvaje es esencialmente un luchador y que las primeras etapas del desarrollo social se caracterizan por un estado continuo de guerra. Ciertamente, muchos autores han ido aún más lejos y suponen que el hombre es por naturaleza una bestia de presa y su progreso se debe a la lucha despiadada por la existencia, en la que los más débiles son eliminados y posiblemente devorados por los más fuertes, *homo homini lupus*, como decían los romanos; al afirmar eso no tienen presente el hecho de que incluso las bestias de presa no se atacan usualmente entre sí.

El error se debe en gran parte al hecho de que el hombre civilizado, tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos, tiene que establecer continuamente contacto con tribus belicosas, menos civilizadas que él mismo —hunos y tártaros, caribeanos e iroqueses, zulúes y maoríes— a las que considera típicamente salvajes, cuando en realidad se trata de tipos adelantados y especializados que son tan distintos de los pueblos realmente primitivos como ellos mismos lo son de los civilizados. Incluso en los tiempos modernos, a pesar del hecho de que en el curso de las edades los hombres han tenido que habituarse a las condiciones que la guerra impone o perecer, los pueblos más primitivos que existen, los buscadores de alimentos, son predominantemente pacíficos. Así, en América, mientras que los pueblos belicosos, como aztecas e iroqueses, eran comparativamente civilizados, los menos guerreros se encontraban extraordinariamente retardados, especialmente en California y en la Tierra de Fuego. En Oceanía observamos el mismo contraste entre los polinesios y fidjianos, más avanzados, y los primitivos nativos de Australia y Tasmania. El caso más

[1] Cf. W. J. PERRY, *An Ethnological Study of Warfare* (1917) y *War & Civilization* (1918).

notable que encontramos es el de los aborígenes de Nueva Zelanda y de las islas Chatham, los moriori, quienes en sus contactos con los belicosos invasores maoríes decidieron, en virtud del principio pacifista de no resistencia, dejarse degollar sin oposición como si fueran ovejas.

El carácter no guerrero de los pueblos más primitivos se debe principalmente a sus condiciones de vida. Para ellos la guerra no es una sinecura, puesto que no existe el botín; hay que recordar que los cazadores y los buscadores de alimentos no poseen reservas de mercancías ni ganado. Es posible que se decidan a luchar para defender sus cotos de caza, pero a menos que se vean obligados por alguna catástrofe natural —tal como la sequía— a buscar nuevas tierras, tienden a conservar su propio territorio y se abstienen de invadir el de sus vecinos. Los ataques contra agricultores y ganaderos serían, desde luego, provechosos, pero los primitivos buscadores de alimentos y los cazadores son poco numerosos y demasiado débiles para constituir una amenaza contra la población sedentaria. Las relaciones entre ambos son como las de los gitanos y los lugareños de hoy día: los primeros constituyen un peligro para los gallineros de los segundos y nada más. En definitiva, las víctimas son los pueblos primitivos, y los agresores, los civilizados, hecho que ya hemos tenido ocasión de comprobar en los tiempos modernos con el exterminio de tantos pueblos indefensos, como los tasmanianos o los nativos de las Indias occidentales, por los colonizadores europeos.

La sociedad pastoril y el auge de los pueblos guerreros.

Pero cuando los cazadores comienzan a adquirir algunos elementos de cultura superior mediante la observación de sus vecinos más adelantados, la situación se transforma completamente. Una vez entran en posesión de rebaños y ganados o empiezan a cultivar la tierra, su escasa población se multiplica hasta parecer formidable. Originalmente, como ya señalamos antes, la domesticación de los animales avanzaba a la par que la agricultura, y fue probablemente el descubrimiento básico de la cultura sedentaria superior. Pero fué también un invento que, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, se propagó ampliamente y con rapidez. Los animales mansos que se extravían o escapan van a parar, tarde o temprano, a manos de los cazadores —como, por ejemplo, en América, los caballos de los españoles eran capturados por los indios de las llanuras—, y la reproducción natural se ocupa del resto. Así se creó un nuevo tipo de sociedad, la de las tribus de pastores nómadas, basada en parte en la vida del cazador y en parte en la del pastor, lo mismo que la antigua civilización agricultora se basó en la agricultura y en la domesticidad de los animales.

De esa forma tiende a formarse en torno a cada centro de civilización superior una zona de cultura inferior que, en cierta medida, depende o es parásita de sus vecinos más civilizados, pero a diferencia de éstos, posee más movilidad y más aptitudes para la guerra. Así, pues, con las civilizaciones semíticas establecidas en Mesopotamia, Siria y Sur de Arabia,

encontramos también la cultura de nomadismo rapaz de los beduínos, y con la cultura pastoril de Egipto, la de los libaneses y otros pueblos hamitas del norte de Africa. Igualmente, en el este de Asia existe una zona similar de pueblos nómadas mongólicos en la frontera noroeste de China, mientras que en Asia central los pueblos de la estepa deben su cultura a la civilización sedentaria de Persia y Turquestán; en la Europa prehistorica existía la misma relación entre las culturas campesinas del Danubio y del Dnieper y los pueblos guerreros del Norte y del Este.

Pero a pesar de esa dependencia cultural originaria, existía un fuerte contraste, en casi todos los aspectos, entre la organización social de los pueblos pastores y la de los agricultores sedentarios. Mientras que la de éstos se fundaba en una colonia territorial fija y en la labor común, la de los primeros se caracterizaba por la creación y el desarrollo de las instituciones de la propiedad y la familia. La importancia de una tribu o de una familia dependía de su riqueza en rebaños —factor variable que inmediatamente causó un carácter de desigualdad—, mientras que la extensión del terreno propiedad del agricultor dependía de la capacidad de producción de éste. Cualquier hombre puede apropiarse de la tierra que desee, pues para ello le basta con desbrozar un trozo de jungla; pero no es la tierra en sí lo que es valioso, sino la labor que la fructifica. Así, la mujer que cultiva el terruño es tan importante o más que el hombre, razón por la que la comunidad agrícola primitiva posee a menudo una organización matrilinear o matriarcal.

Por otra parte, la tribu pastoril es patriarcal y aristocrática y el elemento masculino predomina sin discusión. El pastoreo exige no menos intrepidez y dureza que la caza. El pastor ha de defender su ganado contra los ataques de las bestias feroces y las correrías de otras tribus nómadas. La elección de nuevas zonas de pastos y la organización de las incursiones propias requieren constantemente cualidades de caudillaje y determinación.

La sociedad pastoril produce tipos como Abraham, hombres ricos en rebaños con muchas mujeres e hijos, sabios en el consejo y resueltos en la guerra. El campesino se limita a seguir la rutina tradicional de sus hábitos y labor para asegurarse la subsistencia, pero el pastor tiene que ser un aventurero, y si titubea un solo momento se expone a perder sus riquezas y a dispersar su tribu, como le ocurrió a Lot o Job, que perdió en un solo día 7.000 ovejas y 3.000 camellos y la mayor parte de su grey.

Ese contraste entre las sociedades agricultoras y pastoriles se revela igualmente en la cuestión religiosa.

Ambas tienen religiones naturales, cuyo origen es la religión vaga e impersonal de los pueblos primitivos descritos anteriormente. Pero cada una adora a una fuerza diferente de la naturaleza. La religión del campesino se ocupa sobre todo del misterio de la vida y ve al poder divino personificado en la Madre Tierra y en el dios vegetal, su consorte o hijo. La religión pastoril, por otra parte,no presta tanta atención a la tierra como al firmamento, ya que son las fuerzas del firmamento —el cielo, el sol y la tormenta— las que intervienen en sus actividades, y son objeto de su adoración.

En todos los pueblos pastoriles del mundo, desde Siberia hasta Africa, encontramos que el dios Cielo es un poder vago y a menudo impersonal, pero es también el creador y el rector supremo del universo. Esta es una característica común a los antiguos arios, a los turcos, mongoles, hamitas y a muchos de los pueblos africanos [1], y se encuentra incluso entre los pueblos de cultura más elevada, como los sumerianos y los chinos, donde constituye uno de los elementos principales de la religión, heredado posiblemente de una etapa barbárica anterior. Incluso los pueblos cazadores de cultura aún más inferior no se privan de ese concepto, por lo que bien se le pudiera catalogar como la religión más antigua y popular del mundo [2].

Con el avance de la cultura pastoril y el crecimiento de la tribu guerrera, el dios Cielo tiende a personificarse como héroe celestial y caudillo, aunque si bien a la conclusión de ese período evolutivo, en los tiempos clásicos, el hombre aún podía hablar del dios Cielo de una forma impersonal, como se ve en la expresión romana «sub Jove», que equivale a «bajo el ancho cielo».

Sin embargo, el dios Cielo del pueblo guerrero es, ante todo, el dios del trueno y de la tormenta; es el Adad y el Amor de los semitas, el Teshub de Asia Menor, el Indra ario y el Thor escandinavo. Todos ellos son poderes inconmensurables y formidables a quienes no se puede controlar y quienes no toleran la cooperación; son rectores recelosos y arbitrarios, temidos y acatados ciega e implícitamente. No obstante, poseen también las virtudes que les atribuye la psicología pastoril y guerrera: son los guardianes de la moralidad entre el elemento masculino de la tribu, dioses justos que odian la mentira, la inmundicia y la desobediencia. Por el contrario, las religiones de los pueblos agricultores sedentarios eran idólatras e inmorales, o al menos amorales, y fueron precisamente los pueblos pastores los que crearon concepciones tan elevadas de la divinidad como Varuna, el custodio de la justicia, y Ahura Mazda, el Señor Sabio. El pueblo judío, sobre todo, no hubiera podido nunca dar forma a su religión monoteísta y ética, entre los cultos idolátricos y voluptuosos de los pueblos de Siria, a no ser por la circunstancia de su tradición pastoril y tribal; y durante las crisis de su historia nacional fue hacia el desierto y no hacia la civilización donde sus profetas tornaron su mirada en busca de inspiración.

Es por cierto característico de los pueblos pastoriles el hecho de que su formación moral e intelectual tenga bastante más madurez de lo que se podría esperar de su civilización material. La vida del pastoreo libra a los hombres de la necesidad acuciante que es la labor continua, al tiempo que estimula la actividad mental y corporal. Así, el pastor de los highland o el pastor montenegrino tienen a menudo una cultura espiritual que supera a la del granjero rico o a la del comerciante de las llanuras [3]. E incluso

---

[1] Ejemplo: Engai entre los masai, Juok entre los shilluk, Leza entre los bai-la, Nyami entre los ashanti y muchos más.

[2] Cf., especialmente *Pettazzoni*, Dio., I., *L'Essere Celeste nel Credenze dei Popoli Primitivi.*

[3] Cf. La notable descripción de la obra de *Cvijic*, *La Peninsule Balkanique*, refiere las características de la cultura guerrera pastoril de la tribu de los Dinaric, en los Balkanes.

en los tiempos primitivos, la poesía y la meditación sobre los problemas de la vida han caracterizado a los pueblos pastoriles de cultura comparativamente rudimentaria.

La crisis social del tercer milenio en Egipto y Mesopotamia.

Evidentemente la existencia de esas sociedades pastoriles, con su ética intensamente masculina y guerrera, su movilidad y alto nivel de eficiencia física debido al carácter errabundo de su vida, representó un peligro potencial de importancia para la civilización de los agricultores sedentarios. La materialización de ese peligro fue retardada por un número de causas, como su segregación geográfica en las estepas periféricas, su inferioridad en medios materiales, el prestigio de una civilización superior más antigua, la tradición y la rutina llana y simple. Es ciertamente probable que los pueblos civilizados fueran los primeros agresores y que ello fuera causa de que los bárbaros percibieran las posibilidades que ofrecía la guerra organizada y aprendieran a manejar las armas metálicas. Lo que es seguro es que la gran ola invasora de los hombres de Gutium que, procedente del Norte, asoló la Mesopotamia en el siglo XVI a. J., siguió de cerca al período de Sargon y Naram Sin, que fueron los primeros en conducir los ejércitos mesopotámicos contra las regiones montañosas e incivilizadas del norte y este del Tigris; y de la misma forma, en Egipto, las últimas etapas de la antigua dinastía se caracterizaron por las expediciones de conquista contra los «habitantes de las dunas» del Norte y contra los nubios del Sur, lo que puede haber influído en las invasiones subsiguientes del país.

Como quiera que sea, las ventajas definitivas correspondían a los bárbaros, pues cada nueva invasión acrecentaba su eficacia guerrera, mientras que los efectos destructivos de la lucha se acumulaban incesantemente en el campo de los civilizados. La paz y la seguridad eran dos factores esenciales en la vida de la cultura arcaica, y unos cuantos años de desorden bastaban para causar perjuicios irreparables en la compleja red de irrigación y canalización, fundamento esencial de la prosperidad de Egipto y Mesopotamia. Lo que es más, la psicología de las culturas arcaicas definidamente no era guerrera. Su principal fuerza propulsora era el espíritu de lealtad y sumisión incuestionable a la voluntad de los dioses, encarnados por la monarquía divina o el templo sacerdotal. La iniciativa correspondía a una clase directora poco numerosa, de la que dependía la masa de la población campesina; el caso es comparable a los tiempos de la conquista española del Perú, en que el gobierno central indígena cayó en manos de los conquistadores, y acto seguido el resto de la población, indefensa y pasiva, se entregó como una manada de ovejas.

Tal fue la razón de que la era de las invasiones, en el tercer milenio a. J., removiera las fundaciones de la cultura arcaica, creando una atmósfera de pesimismo y de confusión moral. Los hombres perdieron la

fe en la inmutabilidad del orden divino, base del antiguo estado teocrático. Los dioses demostraron ser incapaces de proteger a su pueblo e incluso de protegerse a sí mismos de la violencia o el ultraje. La liturgia del templo fue más tarde glorificada en la literatura sumeriana y accadiana, y en ellas los autores se lamentan de la destrucción de los sagrados lugares de Sumer y de la cautividad de los dioses; lamentaciones que recuerdan las que se escribieron dos mil años más tarde sobre la caída de Jerusalén y la destrucción del templo.

Describen las innúmeras invasiones que asolaron el país. «Se desbarató el orden. La dinastía sagrada fue expulsada del templo. Demolieron la ciudad, demolieron el templo. Se apoderaron del gobierno del país. El príncipe sagrado fue desterrado a tierras extrañas.» Pero, sobre todo, describieron la cruel situación de la diosa Madre, mancillada por manos inmundas, expulsada de su altar y perseguida como un pájaro de su nido hasta hacerla huir a tierras ignotas; y todo ello da punto final a los espléndidos festivales y a los solemnes rituales del gran templo de Eanna.

Los documentos egipcios de aquel período dan una impresión aún más vívida del desorden social y de la confusión moral que siguió al colapso del orden divino del antiguo reinado. Uno de ellos, conocido por el título de las Admoniciones de Ipuwer, tiene especial interés, no sólo por los pintorescos detalles con que describe la condición de Egipto durante el período de invasiones extranjeras, sino porque demuestra también que la civilización arcaica señalaba el mismo fenómeno de revolución social y de guerra de clases que ha acompañado con tanta frecuencia a la decadencia de las prósperas y avanzadas sociedades de tiempos posteriores.

El documento es demasiado largo y fragmentario para transcribirlo aquí en su totalidad; pero se puede recapitular como sigue:

I. La ruina de Egipto.

«Guardaos, extraños penetran en el país. Ya no se ven hombres en Egipto por ninguna parte. El pueblo del desierto ocupa su puesto.

»El país está desierto, los hogares asolados. Arqueros de un país extraño han entrado en Egipto.

»El bajel del Alto Egipto está a merced de las olas. Las ciudades son destruídas. Los hombres huyen al campo abierto y moran en tiendas.

»Los caminos son vigilados. Hombres acechan en sus lindes para dar vergonzosa muerte al viajero y desposeerle de sus bienes.

»Se permite que el ganado se extravíe. No hay hombres para conducirlo. Cuando el Nilo se sale de madre nadie labra la tierra, pues se dice: "No sabemos qué calamidad ha caído sobre el país."

»Sangre por todas partes. La muerte no cesa en su obra. Los hombres son pocos y el que ataca a su hermano está en todas partes. Las mujeres se tornan estériles porque el Creador no hace hombres en razón del estado del país.»

II. La revolución social.

«Los nobles se afligen y los bajos se regocijan. Cada ciudad dice: "¡Venid y ayudarnos a derrocar a los que tienen autoridad!»

»El país gira como la rueda de un alfarero. Los ladrones se convierten en hombres de bien y se saquea a los opulentos. Los grandes están hambrientos y acongojados, mientras que aquellos que sirvieron tienen ahora servidores. El que llevó mensajes para otros tiene ahora mensajeros que cumplen sus mandatos.

»Los pobres poseen riquezas. Aquel que acostumbraba a marchar con los pies desnudos tiene ahora cosas preciosas. Aquel que no tenía ni una yunta de bueyes posee ahora rebaños y greyes. El lujo se extiende entre el pueblo sin cesar. Oro y joyas adornan los cuellos de las esclavas, pero las dueñas dicen: ¡Ah! ¡Si tuviera algo que comer! Las damas honorables sufren como sirvientas. Sus esclavas son dueñas de su boca. Apenas pueden sufrir que hablen.

»Aquellos que construyeron tumbas para sí mismos, se convierten en jornaleros; aquellos que remaron en la nave de Dios, están bajo el yugo. Los hombres no navegan hoy hasta Biblos. ¡Cómo encontraremos cedros para nuestros féretros, si los productos con los que los puros son sepultados y el aceite con el que los príncipes son embalsamados yacen en la lejana tierra de Keftiu (Creta). Las naves han dejado de arribar. El oro y las cosas preciosas ya no se encuentran. Los hombres arrojan sus muertos al río. El Nilo se convierte en un lugar de sepulcros.»

III. Destrucción del orden divino.

«¡Guardaos!, aquello que nunca fue en otro tiempo, ha ocurrido. Hombres malvados se llevan a nuestro rey. Hombres sin fe ni entendimiento han privado al país de su realeza. Se han rebelado contra la Corona Sagrada, contra el protector de Re, que logró la paz entre los dos países. La serpiente fue robada de su nicho y el secreto de los reyes del alto y del bajo país fue descubierto.

»En cuanto a la sublime Sala de Justicia, sus escritos fueron arrebatados, sus lugares ocultos, expuestos. Las oficinas del gobierno son asaltadas, y sus escrituras, robadas, y los siervos se convierten en dueños de los siervos. ¡La desgracia es conmigo por la maldad de esta generación! Los escritos de los escribas y del censo son trasladados lejos de aquí. El grano de Egipto es para cualquiera que llegue y lo tome.

»Los libros de leyes de la Sala de Justicia son destruídos. Los pobres los destrozan en las calles públicas. El hombre pobre se instala junto a la grandeza del divino Ennead, mientras que los vástagos de los príncipes son arrojados a las calles.

»Las cosas que teníamos desde tiempos lejanos han perecido. El país

se extingue como el lino arrancado de su raíz. ¡Así sea que se produzca el fin de los hombres y que la concepción y el nacimiento desaparezcan! ¡Así sea que el grito de la tierra cese y que la contienda se suspenda!

»¿Por qué cuando Re creó al hombre no separó al justo del impío? Dícese que él es el pastor de los hombres. Cuando su rebaño se dispersa, lo vigila con cuidado y lo reúne de nuevo.

»Ojalá que él hubiera percibido su naturaleza desde los comienzos. Entonces habría extendido su brazo y destruído la semilla maligna. Pero en esta edad ya no hay piloto. ¿Dónde está? ¿Es que duerme? ¡Su poder no se siente!» [1]

Ese espíritu de pesimismo encuentra una expresión más acerba todavía en el *Diálogo de Un Hombre con su Alma*, una de las obras magistrales de la antigua literatura egipcia. El hombre justo, víctima de la desesperación ante la victoria del mal y ante su propio desamparo, busca en la muerte el puerto de refugio y descanso ideal.

La muerte está hoy ante mí (dice)
como la convalecencia de un hombre enfermo,
como el reposo en un jardín después de la dolencia.

La muerte está hoy ante mí,
como el aroma de la mirra,
como el sentarse bajo la vela en un día tempestuoso.

La muerte está hoy ante mí,
como un hombre que añora su hogar,
al cabo de años de cautiverio. [2]

Pero el concepto que el autor tiene de la vida póstuma es bastante más espiritual que el de la literatura anterior del antiguo reinado, puesto que éste es amoral y, a veces, absolutamente barbárico, como el famoso Texto de las Pirámides, que describe la muerte del rey Unis diciendo que «devoraba dioses», «los más grandes en el desayuno, los medianos en el almuerzo y los pequeños en la cena», y «sus encantaciones reposan en su vientre, pues ha ingerido la sabiduría que cada dios posee».

No tiene fe en la eficacia del mecanismo que bajo el antiguo reinado aseguraba el reposo de los difuntos en su tumba, pues reconoce que eso es también vanidad; cree que todos los que construyeron las tumbas de las

---

[1] El documento completo ha sido editado y traducido por A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig, 1909). El texto contiene grandes dificultades y lagunas, pero he tratado de dar una idea del sentido general, empleando, en la medida de lo posible, las palabras del original según las interpreta la traducción a que me refiero más arriba, y los extractos parciales presentados por *Breasted* en *The development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, págs. 204-15, y por Moret en *Le Nil et la Civilization Egyptienne*, págs. 261-8.

[2] BREASTED, *o. c.*, pág. 195.

pirámides para su propio uso, que adornaron sus sepulcros como si fueran moradas de dioses, no eran mucho mejor que los «desesperados que murieron en el foso», cuyos cuerpos fueron presa de peces y cocodrilos. Es, en fin, una manifestación profundamente personal, y representa la primera indicación de una crítica independiente de la vida y un llamamiento a ésta para que le libere de la injusticia y la miseria de la existencia terrena. La literatura babilónica del mismo período no tiene ninguna de esas características, aunque también se observa en ella la misma atmósfera de melancolía y desilusión. Pues los babilonios no creían en un «más allá» celestial; sus perspectivas religiosas se limitaban a la vida real y, cuando la decadencia de la civilización arcaica amenazó la existencia del estado divino en la tierra, buscaron refugio en un fatalismo todavía más sombrío que el del pesimista egipcio. La gran épica de Gilgamesh, cuya versión babilónica data de ese período (siglo XXI a. J.), está dominada por un sentido de amarga frustración. Los dioses han despojado al hombre de la ofrenda de la vida. «Cuando los dioses crearon al hombre le donaron la muerte, pero la vida se la reservaron para sí al objeto de vigilarla ellos mismos». A despecho de todos los esfuerzos del héroe, el destino le desposee de la única recompensa que ansía, «que estos ojos míos puedan continuar contemplando la luminosidad del sol». Cuando al fin su amigo regresa de la tumba, es solamente para decirle que no se puede escapar de las regiones infernales, la Mansión de los Hados. La suerte del héroe es aún peor que la de otros hombres, puesto que al morir en la batalla o en el desierto no puede recibir las exequias sepulcrales ni los ofrecimientos funerarios y su alma ha de lamer, como un perro, «los restos de la cazuela, los desperdicios que se arrojan a la vía».

En esa edad de ruina y desilusión la civilización del mundo Antiguo estuvo al borde de la destrucción total, aunque ignoramos en qué medida. Si se salvó fue gracias a la labor de los grandes caudillos y organizadores de fines del tercer milenio —hombres como Hammurabi en Babilonia y la duodécima dinastía de los monarcas egipcios—, cuya aparición se predijo (después del hecho, debemos admitirlo) en el anunciamiento, casi mesiánico, de Nefferre Hu: «Un rey vendrá del Sur. Tomará la corona blanca y la roja, y los dioses que le aman se regocijarán de su venida. El derecho será restablecido y la injusticia descartada. ¡Dichosos aquellos que vean esas cosas y aquellos que hayan de servir al rey.» Pero el espíritu de la nueva monarquía era diferente del de la vieja teocracia. Hay que reconocer que esos reyes, por cuyas venas corría la sangre de los invasores, eran más guerreros que sacerdotes, por lo que el ideal de realeza perdió el carácter exclusivamente religioso que poseyó bajo el antiguo reinado. «He erigido mi estatua en la frontera», dice Senusret III en su inscripción nubia, «no para que la adoréis, sino para que luchéis por ella. Yo soy el rey y lo que digo se hace.» Y esa afirmación clara del poder personal y de la responsabilidad humana se expresa con no menor claridad en la admonición de Amenemhet I, fundador de la dinastía, a su sucesor: «No llenes tu corazón de amor fraternal, no conozcas ningún amigo, no contraigas amistades que no tengan finalidad, endurece tu corazón contra tus subor-

dinados para que puedas ser rey de la tierra, para que puedas gobernar los territorios, para que puedas acrecentar el bien.»

Y el mismo ideal de realeza se observa en el himno de gratitud y lealtad a Senusret III:

«Qué magnánimo es el Señor con la ciudad. El solo equivale a millones,
»Otros hombres son, justamente, insignificantes,
»El ha venido a nosotros, se apodera del Alto Egipto y coloca la corona [blanca sobre su cabeza,
»El ha unido los dos países y reunido a la Caña (símbolo del alto Egipto) [con la Abeja (símbolo de la zona del Delta).
»El ha conquistado la Tierra Negra (el Valle del Nilo) y ha sometido [a la Roja (el desierto),
»El ha protegido a los dos países y ha dado la paz a las dos riberas,
»El ha dado la vida a Egipto y ha abolido el sufrimiento,
»El ha dado la vida a los hombres y ha hecho que las gargantas respi- [raran de nuevo,
»El ha pisoteado a los extranjeros y ha aplastado a los trogloditas que [antes no le temían,
»El ha luchado por sus fronteras y ha rechazado a los despojadores,
»El ha permitido que criemos a nuestros hijos y enterremos a nuestros [mayores (en paz).» [1]

El espíritu de energía heroica y de poder solitario que inspiró a esos caudillos de la duodécima dinastía ha llegado hasta nosotros por medio del arte magnífico del reinado medio, y lo observamos en los rostros fieros y viriles de Senusret III y Amenemhet III, tan diferentes de la plácida majestad que se revela en los de los reyes dioses del antiguo reinado. Pero en el reinado medio, no menos en la edad de los constructores de pirámides, todo depende de la persona del rey. La civilización arcaica fue fundamentalmente pacífica y jamás tuvo capacidad para adaptarse a las condiciones guerreras. Cuando la segunda ola de invasiones, procedente del Norte, alcanzó Egipto, ya no había allí para detenerla un superhombre como Senusret III, y así la prosperidad efímera del reinado Medio concluyó en la oscuridad y en la confusión. A los comienzos del siglo XVII Egipto cayó en manos de los conquistadores asiáticos, los denominados hyksos o reyes pastores. Estos fueron probablemente semitas del norte de Siria, y su invasión de Egipto no constituyó un hecho aislado, sino que forma parte de un gran movimiento demográfico que invirtió la estructura del Cercano Oriente durante los primeros siglos del segundo milenio. El poder de Babilonia había desaparecido como consecuencia de las incursiones hittitas —quizá antes de 1870 a. J.— y una serie completa de nuevos pueblos iba haciendo su aparición en las regiones montañosas del Norte.

---

[1] ERMAN, *Literatur der Aegypter*, págs. 179-82.

Origen de los invasores indoeuropeos del segundo milenio.

Esos fueron los primeros indicios de la presencia de los pueblos indoeuropeos, que más tarde desempeñarían un papel tan importante en la Historia, ya que no existe razón para suponer que los originales invasores nórdicos de Mesopotamia (a mediados del tercer milenio) —los hombres de Gutium—, fueran de procedencia indoeuropea. Ciertamente, su origen racial constituye un misterio, pues sus caudillos tienen nombres extraños —Irarum, Ibranum, Igesaus, etc.— que no pueden asociarse con ningún grupo lingüistico conocido. Sin embargo, es posible que ya en aquella fecha hubiese comenzado el período de las migraciones indoeuropeas y que los pueblos de las colinas fueran rechazados hacia Mesopotamia por los pueblos recién llegados del Norte y del Oeste.

El origen de ese gran movimiento de pueblos puede haber sido debido, en parte, a causas naturales —como la creciente aridez del Asia central, que forzó a la población a buscar nuevas tierras—, pero indudablemente fue provocado en su mayor parte por otro factor que dió gran ímpetu, movilidad y agresividad a los pueblos pastores. Nos referimos a la domesticidad del caballo y a su utilización como animal de tiro, una invención que por fuerza revolucionó el arte de la guerra en el segundo milenio. Posiblemente fueron los pueblos de la cultura de la cerámica decorada de Susa y Anau los que primero domesticaron el caballo, pues los huesos de este cuadrúpedo se encuentran en sus colonias y en las de la cultura de la cerámica decorada de Europa oriental. Más tarde los pueblos cazadores de la estepa se apropiaron del invento como resultado del proceso de expansión cultural ya descrito, e hicieron uso de él en sus operaciones guerreras. Por otra parte, el caballo era desconocido entre las civilizaciones superiores del Cercano Oriente. En Mesopotamia aparece por primera vez la víspera de las invasiones del Norte y su denominación babilónica de «asno del Este» muestra que llegó a ellos a través de las montañas, es decir, desde Persia. Así también el caballo y el carro militar fueron introducidos en Egipto por los invasores hyksos; pero teniendo en cuenta que éstos no eran de origen sirio, es posible que los hubieran adquirido a su vez de los pueblos invasores procedentes de zonas más septentrionales. De hecho la aparición del caballo parece ir estrechamente unida a la de los pueblos indoeuropeos, hasta el punto de que los primitivos arios, al igual que los héroes homéricos, eran ante todo «domadores de caballos» y combatientes de carros. Es curioso el hecho de que el tratado más antiguo que se conoce sobre el manejo del carro militar es un documento encontrado en Boghaz Keui, escrito por un cierto Kikulli o Mitanni, que emplea palabras indoeuropeas en el vocabulario técnico del conductor de carro de combate.

El período de las invasiones es naturalmente un período de tinieblas, del que se carece, casi totalmente, de datos históricos. Pero en el que le siguió encontramos trazas de la influencia que los indoeuropeos ejercen en todo el Cercano Oriente. Los kassites, establecidos en Babilonia en el

siglo XVIII a. J., no eran indoeuropeos, pero algunos de sus caudillos poseían nombres precedentes de ese grupo racial, y parecen haber adorado a las divinidades arias, como Suryash y el dios Sol. Más al Oeste, en el país de Mitanni, al norte de Mesopotamia, el elemento Ario es mucho más abundante y uno de los descubrimientos más notables de los tiempos modernos —un documento hallado en Boghaz Keui, la capital hittita— muestra que algunos de los dioses y caudillos de Mitanni eran prácticamente idénticos a las divinidades Arias de India —Indara (=Indra), Aruna (=Varuna), Mitra y los dos Nashatiya (=los Ashvins)—, mientras que los mismos caudillos llevan nombres arios, como Shutarna y Artatama. Más al sur, los documentos egipcios del período de la décimoctava dinastía señalan la presencia de príncipes indoeuropeos en Palestina en los siglos XIV y XV, como Shuwadata en Keilah, cerca de Hebron, Yashadata en Taanach, Artamanya en Zir Bashan, Rusmanaya en Sharon y Biridashwa en Yenoam; y la existencia de esos nombres en una zona tan meridional parece indicar que los indoeuropeos participaron de alguna forma en la invasión de Egipto por los hyksos. Todos esos patronímicos, en unión a los de las divinidades de los kassitas y mitannis, pertenecen a la rama oriental indoiraniana del grupo lingüístico Ario, pero la transcripción de las escrituras hittitas de Boghaz Keui ha demostrado que el elemento dominante en los hittitas hablaba un lenguaje que tiene curiosas afinidades con el grupo occidental, especialmente con el latín. De ello se deduce claramente que el movimiento demográfico que se discute era muy complejo. La antigua teoría de una «cuna aria» común, en las estepas transcaspianas o en el Turquestán, podría muy bien explicar la presencia en aquel período de elementos Indoeuropeos en el Asia occidental, pero las divergencias entre el lenguaje hittita y el indoeuropeo empleado por las castas superiores del país de Mittanni son demasiado profundas para tener un origen tan reciente.

Desde luego, la semejanza entre ambos lenguajes no prueba la comunidad de raza, como tampoco la similitud de dos tipos raciales implica la comunidad de lenguaje. Muchos de los pueblos de habla indoeuropea, tanto en el Occidente como en el Este, no adquirieron su lenguaje actual hasta una fecha relativamente reciente, y ello ha tendido a desautorizar las teorías referentes al carácter que el pueblo «ario» tiene de entidad racial. No obstante, en algún tiempo y en algún lugar debe haber existido un centro de origen o país-cuna en el que tomó cuerpo la forma más primitiva de lenguaje indoeuropeo y desde el que éste se extendió por toda Europa y gran parte de Asia. Se han llevado a cabo muchos intentos para situar ese punto de partida, acompañados de toda clase de argumentos filológicos, arqueológicos y antropológicos. Estos últimos son posiblemente los menos convincentes, dada la escasez e incertidumbre de los hechos evidentes, pero hay razón para creer que los primitivos indoeuropeos, o al menos el elemento dominante entre ellos, eran de tipo nórdico, y su residencia original debe buscarse en el área racial nórdica. La evidencia filológica, basada en el vocabulario común a todas las ramas de habla indoeuropea, es, sin embargo, menos ilustrativa. Insinúa que los primitivos indoeuropeos eran, antes de su dispersión, un pueblo pastoril de organización social patrilinear,

que poseía el caballo y el carro de transporte, el buey y la oveja, y que adoraba al dios Cielo (Júpiter, Dyaus, etc., y posiblemente también a Ouranos y Varuna). Las palabras comunes para designar el metal y otros objetos importantes parecen haber sido tomadas de la cultura superior de Mesopotamia y Asia Menor, pero, en general, revelan en su desarrollo un carácter neolítico. Las palabras usuales para denominar la flora y la fauna parecen sugerir la existencia de una región de bosques o estepas, y la presencia de palabras empleadas por los miembros del grupo europeo para designar el haya, el abedul y el avellano señalan definitivamente hacia un punto de Europa central o del noroeste europeo.

La evidencia arqueológica es, sin embargo, la más concluyente. Hemos visto que los arios aparecen en Asia occidental, en el segundo milenio, como un pueblo invasor de guerreros y jinetes. Ahora bien, en un período anterior o, para ser más preciso, en las postrimerías del período neolítico, tuvo lugar en Europa una expansión similar de pueblos de cultura guerrera que avasallaron a las viejas culturas campesinas de Europa central y oriental, movimiento que se ajusta de una forma tan perfecta a la distribución ulterior de las principales familias de habla Indoeuropea, que nos sentimos inclinados a concluir que los pueblos invasores fueron arios y que el venero de ese gran movimiento demográfico, que más tarde se extendió al Asia occidental, a la India y al Turquestán oriental, debe situarse en Europa. Así, pues, la expansión de los arios no fue un movimiento lento y laborioso de colonización campesina, sino un avance fulminante de guerreros victoriosos; lo que no sólo explica su rápida propagación en la vasta región continental entre Europa septentrional e India, sino también el carácter notablemente homogéneo de sus diferentes lenguajes, en acusado contraste con la heterogeneidad de las lenguas habladas por los pueblos de cultura sedentaria y campesina, tales como los del Asia Menor. En Africa se observa en cierto modo contraste similar entre el grupo homogéneo de las lenguas Bantú —que igualmente deben su difusión a la expansión comparativamente reciente de un linaje guerrero y pastoril— y los pueblos campesinos sedentarios del Africa occidental, donde prácticamente cada distrito posee su lenguaje propio y distintivo.

La influencia de las invasiones indoeuropeas no fue de carácter destructivo en su totalidad; desde luego no se puede comparar en este aspecto a la ejercida por los conquistadores turcos o mongoles de la Edad Media, pues las tribus Indoeuropeas poseyeron una aptitud natural para asimilar la cultura superior de los pueblos que conquistaban, mientras que su vigorosa actividad estimuló y fecundó a las civilizaciones antiguas para dar vida oportunamente a una nueva etapa cultural de brillante desarrollo. Sin embargo, la civilización del guerrero fue siempre parásita de la de la Madre Diosa. La influencia de la civilización arcaica fue, incluso en Europa, la que proporcionó el impulso inicial para el desarrollo de la cultura nativa, y los pueblos guerreros del Norte no fueron ajenos a esa influencia. Para emplear la frase de Vico, primero viene la edad de los dioses, después la de los héroes.

1928.

3. Orígenes de la civilización clásica

La sociedad en la edad heroica.

Los siglos XIV y XIII a. J., representan una transición gradual de la civilización, opulenta y brillante, de fines del período hinoano, al mundo caballeresco y semibarbárico de la épica homérica. Los recursos heredados de la pacífica cultura egea fueron dilapidados sistemáticamente por los diversos caudillos, cuya finalidad en la vida era el saqueo y la guerra. Pues la cultura del período micenaeno fue, todavía más profundamente que la del imperio hittita o la del moderno reinado de Egipto, la de una sociedad cien por cien guerrera. Sus centros no eran ciudades pacíficas como la de Mineoan Crete, sino burgos reales cuyas gigantescas murallas de corte ciclópeo son testigos reales del poder de unos príncipes que un día reinaron.

Cuando Schliemann abrió los catafalcos en Micenas, todavía estaban allí... coronados y cubiertos de oro, con sus largas y poderosas espadas al costado y sus mascarillas de muerte, todas de oro, cubriendo sus rostros torvos, rostros barbudos de reyes guerreros muy diferentes de los de los reyes-sacerdotes de Creta, de belleza afeminada, que se yerguen, sin armas, casi desnudos, en el gran bajorrelieve del palacio de Cnossus.

Así, pues, aunque su cultura, su arte y su modo de vida tomaban como modelo los de los reyes de Creta, lo hacían de forma semejante a la de los reinos ostrogodos de Italia al asimilar la tradición de la civilización romana. La sociedad no era la de una ciudad estatal sagrada, sino que estaba formada por una aristocracia militar; es la sociedad heroica de la épica homérica, y en el mundo de Homero no hay cabida para el ciudadano, el sacerdote, o el mercader, sino sólo para el caballero y sus escuderos, para los nobles y los reyes, hijos de Zeus, «los expoliadores de ciudades». Es una sociedad de príncipes y piratas.

Es cierto que los poemas homéricos, al menos en su forma actual, corresponden a un período muy posterior al de la desaparición de la edad micenaeana. Sin embargo, conservaron fielmente la tradición de la civilización anterior. El mapa del mundo homérico es el de la Grecia micénica y egea antes de la época de las invasiones dorias. Los héroes épicos son los príncipes micénicos de Pilos, y el rico «Micenae» y «Tiryns la de las grandes murallas». Emplean armas y coraza de bronce, luchan en carros de combate, y sus moradas son auténticos palacios micénicos. La tradición de la antigua civilización y su organización política sobrevivieron e impidieron el desarrollo de una verdadera sociedad tribal, como la de los estados dorios. En la edad homérica el elemento conductor de la sociedad es el príncipe guerrero y su banda de secuaces, que forja nuevos reinos

a punta de espada y reemplaza a los caudillos de la antigua civilización, como lo hicieron Teodorico o Stilico a la caída del imperio romano, en donde eran a la vez caudillos de bandas bárbaras guerreras y cónsules romanos o patricios. La tendencia de los grandes jefes guerreros a enrolar bajo su estandarte aventureros de todas las cataduras creó ciertas dificultades en la estricta organización tribal, y no es extraño el caso de una sociedad intertribal o supertribal de príncipes guerreros y piratas, que vive del saqueo de las antiguas sociedades civilizadas y recibe en sus cortes a aventureros errantes, como Odysseus, o a bardos vagabundos, como los rapsodas que compusieron las baladas de las guerras troyanas. El profesor Chadwick [1] hace observar el notable paralelismo que existe entre esa edad heroica de la antigua Grecia y los pueblos germánicos de los siglos V y VI antes de Jesucristo, como se puede ver en los fragmentos existentes del ciclo de la gran épica teutona de la edad de las invasiones.

En cada uno de esos casos, el contacto de una sociedad guerrera primitiva con una civilización antigua sedentaria, origina un proceso de evolución que afecta por igual a la cultura de los conquistados y a la de los conquistadores, y que concluye con la formación de una sociedad de transición que allana el camino a una nueva edad. Es cierto que la cultura del período homérico fue comparativamente más elevada que la de los pueblos teutónicos y mantuvo un contacto más íntimo con la civilización anterior, pero los cambios que tuvieron lugar en el mundo mediterráneo durante los siglos XII y XIII no fueron menos destructivos, en relación con las antiguas civilizaciones de Levante, que los que tuvieron lugar con ocasión de las invasiones bárbaras del mundo romano en el siglo V antes de Jesucristo. Los poemas homéricos alzan sólo una punta del telón que oculta el escenario; el drama que se desarrollaba era mucho más intenso y sus detalles nos son prácticamente desconocidos.

Hacia fines del siglo XIII el Mediterráneo oriental, sin excepción, era un hervidero. Se producía un gran movimiento de pueblos, que destruiría el imperio hittita y que sería fatal para Egipto. La guerra de Troya, episodio que la tradición griega sitúa en los años 1192-1182, posiblemente estaba relacionada con él.

No hay razón para suponer que la caída del imperio hittita fuera debida a una nueva migración de pueblos de la Tracia, a principios de la edad de hierro. El gran movimiento de invasión no parece haber procedido de la tierra, sino del mar; y al parecer lo encabezaron los pueblos mediterráneos conocidos por los egipcios con el nombre de «pueblos del mar». Estos consistían en un gran número de sociedades diferentes entre sí, cuyos nombres aparecen grabados en los monumentos egipcios.

El hecho de que al invadir Egipto los pueblos del mar estuvieran asociados a los libios más bien que a los hittitas es bastante sugerente con respecto a la teoría de su origen occidental. Lo que es más, la tradición griega habla, aunque vagamente, de una gran invasión procedente del

---

[1] *The Heroic Age.*

Oeste. Según Myrsillus de Lesbos [1], el *Pelasgian Thyrrheni* regresó con rumbo Este a Grecia y otras tierras, a causa de disturbios en Italia en la segunda generación, antes de la guerra troyana; y la historia de Platón acerca de la gran expedición del imperio de Atlántis a la cabeza de todos los pueblos del Oeste —entre los que se encontraban algunos tan lejanos como Libia y Tyrrhenia—, contra Egipto y Grecia, parece sugerir una tradición similar.

Nacimiento del Helenismo.

Las grandes invasiones de Siria y Egipto en las postrimerías de la edad de bronce pueden haber sido debidas a la caída de la antigua talasocracia de los pueblos anatólicos del mar, que habían dominado el Mediterráneo y las rutas del comercio occidental desde el tercer milenio. Pero cualquiera que sea el origen de ese movimiento entre los pueblos del mar, el hecho es que no puede dudarse de que el acontecimiento marca una época en la historia del Cercano Oriente. A partir de ese momento el imperio hittita se desvanece para siempre y, aunque es extremadamente improbable que los pueblos del mar penetraran en el país natal de los hittitas, su victoria sobre los ejércitos de éstos en Carchemish o algún punto del norte de Siria, puede muy bien haber producido el colapso del reinado y su sustitución por los frigios, como potencia dominante del Asia Menor. Los triunfos de Merneptah y Ramsés III salvaron momentáneamente a Egipto, pero el control que éste tenía en el sur de Siria se debilitó gradualmente. Las tribus israelitas se establecieron por su parte en el interior de Palestina, mientras que las costas de ésta cayeron en manos de los invasores filisteos y zakaray, cuyas «ciudades empalizadas» se convirtieron en los centros de civilización del sur de Palestina.

Al propio tiempo tenía lugar un proceso similar en el oeste de Asia Menor e islas circundantes. Como ya hemos visto, la guerra de Troya fue parte del gran movimiento de los pueblos del mar, que fue causa también de la invasión filistea de Siria y Egipto, y la subsiguiente colonización helénica de Eólida y Jonia es un fenómeno paralelo al establecimiento de los filisteos en Palestina.

Todos esos hechos parecen haber preparado el escenario para el derrumbamiento final de la cultura micénica y la invasión de Grecia y Creta por los dorios. Los recién llegados tenían puntos comunes con los otros pueblos helénicos, por lo que a raza y a lengua se refiere, y es improbable que procedieran de regiones situadas al norte de Macedonia o Epio, si si bien su punto de origen estaba en una región no comprendida en los límites de la provincia-cultura micénica y, en consecuencia, su ocupación de los centros de civilización egea en Argolida, Esparta y Creta, equivalió a la destrucción de la antigua cultura. El contacto que mantuvieron con los egeos fue similar al de los lombardos con los ostrogodos, o al de los Allemanni con los Burgundianos, y su llegada se manifestó por la victoria

[1] *In Dionysius Halic*, i, 68.

completa de la sociedad tribal guerrera y la desaparición temporal de la cultura superior, al igual que ocurrió con la segunda ola invasora germánica del imperio romano. El mundo egeo se salvó de la barbarización total gracias a la supervivencia de la vieja cultura tradicional en las costas de Asia Menor, y sobre todo en Jonia, donde el elemento asiático predominaba en la cultura griega.

En las costas e islas de Asia Menor fue donde la civilización helénica de los tiempos clásicos tuvo su origen, y desde donde se trasladó paulatinamente a la Grecia europea en virtud de la renovación del comercio y de la prosperidad económica de los siglos VII y VIII. Por lo tanto, el nacimiento de la civilización clásica se debió en gran medida al renacimiento de la cultura egea. Y por cierto no se produjo de igual forma en todos los pueblos de habla griega. Por el contrario, se confinó prácticamente a las regiones que ya habían participado en el desarrollo micénico. Fuera de esa zona —en el noroeste de Grecia, por ejemplo—, los habitantes continuaron constituyendo una población semibárbara de guerreros tribales y campesinos, sin literatura, ciencia ni ciudad estatal. Indudablemente, la ciudad griega fue la heredera de la tradición inmemorial de la cultura arcaica de Asia occidental. Al igual que la ciudad oriental sagrada, se centraba en el altar de su diosa —el templo de Artemisa en Efeso, el de Afrodita en Corinto o el de Atenea en Atenas—; y, al menos, en el caso de Efeso, existe una continuidad directa entre el templo griego y el santuario pregriego de la gran diosa de Anatolia.

Sin embargo, sería un error juzgar a los griegos como simples bárbaros que debían su cultura a la civilización superior que habían conquistado, como les ocurrió a los kassites con Babilonia o a los mongoles con China. No solamente aportaron con ellos nueva sangre, sino también nuevas instituciones, ideales y espíritu. Si la ciudad griega era antigua y oriental, la ciudadanía griega era nueva y europea. La ciudad estatal, la creación más grandiosa y original del genio griego, debe su existencia a la unión entre la ciudad sagrada oriental y la tribu guerrera indoeuropea. De una, heredó el sentimiento religioso que inspiró esa intensa devoción de la ciudad helénica por los espléndidos templos con su riqueza escultórica; de la otra, la disciplina estricta, el sentido de solidaridad cívica y de hermandad que convirtió a cada ciudad en una gran familia y dio cuerpo a una lealtad de tribu muy diferente de la obediencia pasiva del pueblo oriental a su dios y a su representante humano, el rey-sacerdote. Esta última actitud triunfó a su debido tiempo en el mundo griego, y los mayores éxitos, tanto de Grecia como de Roma, tuvieron lugar cuando el espíritu de tribu era todavía muy acusado. La tradición cultural del mundo Mediterráneo mantuvo en gran parte su carácter oriental así como sus contactos con el Asia occidental, pero al introducirse en su vida, a modo de fermento, la sociedad tribal del Norte, el consiguiente proceso de efervescencia dio como resultado la formación de la cultura clásica del mundo antiguo y el nacimiento de una verdadera civilización europea.

Los orígenes de Roma.

El estado romano y su cultura se debieron a la fusión de dos elementos distintos: la ciudad estatal etrusca y la comunidad campesina italiana. Al igual que en la cultura egea, la unión de la ciudad oriental con la sociedad tribal de la edad de bronce europea dio vida a un nuevo tipo de civilización. De un lado, la ciudad y todas las instituciones de la vida ciudadana como la magistratura con sus divisas honoríficas, tales como la silla curil, la toga púrpura, el cetro de marfil y las varas y segures de los líctores; fueron también etruscos, las procesiones triunfales y los juegos públicos que desempeñaron tan importante papel en la vida de los etruscos y en la de los veneti. No menos importante fue la influencia de Etruria en el terreno de la religión y del arte, pues etruscos fueron los que enseñaron a los romanos su ciencia cabalística y posiblemente una gran parte de su ritual religioso, así como la forma de proyectar sus templos y los principios de la estatuaria. Finalmente, no sólo los romanos, sino todos los pueblos itálicos, debieron a los etruscos su conocimiento del alfabeto y del arte de escribir, dos de las condiciones imprescindibles para la existencia de una verdadera civilización.

Por otra parte, el bloque latino aportó su virilidad y solidez campesinas, su valor y laboriosidad, cualidades que poseían sin distinción todos los pueblos Itálicos, pero que brillaban por su ausencia en las ciudades más civilizadas de Etruria. Si bien los nobles romanos y praenestinos de principios del período participaron del lujo característico de la cultura etrusca, el ideal que prevaleció durante el período de la República fue el de la simplicidad campesina y la disciplina y severidad militares. Ciertamente, la reacción de los latinos ante la cultura etrusca puede compararse a la de los dorios primitivos ante el lujo jónico de Grecia. Tanto en Grecia como en Italia se adivina un conflicto entre una cultura urbana, relativamente avanzada, y una cultura tribal simple, y de ese choque de ideas nació un tipo de sociedad como hasta entonces no se había conocido. Sin embargo, el nacimiento de la ciudad estatal no se debió en ninguno de los dos casos al desarrollo espontáneo de la sociedad tribal europea, sino a la herencia directa de las antiguas culturas del oeste asiático y de la egea de la edad de bronce, cuya tradición sobrevivió en Asia Menor y se transmitió a Europa por medio de los griegos jónicos y de los etruscos.

En consecuencia, la primitiva edad de hierro fue testigo de una fusión completa de la cultura de los pueblos guerreros y la de la ciudad antigua. En Asia el imperio asirio representa la militarización completa de la monarquía arcaica sagrada, mientras que en Europa la unión de la ciudad sagrada y la tribu guerrera da origen a la nueva ciudad estatal de los tiempos clásicos. Pero ese nuevo tipo de cultura de la edad de hierro no poseyó la estabilidad que caracteriza de forma impresionante a la cultura arcaica, como Egipto y Babilonia, lo que posiblemente se debe al hecho de que era una forma híbrida que no pudo conseguir su equilibrio interno, o que,

por razón del predominio que disfrutaba el elemento militar, se produjo un agotamiento prematuro del ciudadano-soldado, que era el fundamento de ese tipo de sociedad. Cualesquiera que fueran las causas, lo cierto es que la cultura etrusca y los imperios asirio y persa fueron todos sociedades de vida muy breve, y de igual forma, la ciudad griega y la República campesina latina, experimentaron, a pesar de sus grandiosos triunfos, una decadencia no menos rápida. En realidad, las nuevas culturas representan una fase intermedia de transición entre dos formas más permanentes de religión-cultura, entre la civilización arcaica del antiguo Oriente y las nuevas religiones universales que comienzan a esbozarse durante ese período. Desde el imperio asirio al romano, a través de la edad de hierro precristiana, el elemento militar gozó de un claro predominio, pero el período siguiente fue testigo de un retorno a la concepción puramente religiosa de la vida y al ideal teocrático del estado, tal y como lo encontramos en la Persia sassaniana y en el imperio bizantino y, sobre todo, en el islamismo y en la Cristiandad medieval.

1928.

4. La familia patriarcal en la historia

El concepto tradicional de la familia se funda en una concepción de la Historia algo cándida y parcial. En tiempos pasados, el conocimiento de las épocas anteriores se confinaba a la historia de la civilización clásica y a la de los judíos, en los que la familia patriarcal reinaba sin disputa. Pero cuando el horizonte europeo se ensanchó a consecuencia de los descubrimientos geográficos de los tiempos modernos, los hombres se apercibieron súbitamente de la existencia de sociedades cuya organización social era absolutamente diferente a todo lo que habían imaginado. El hallazgo del totemismo, la exogamia, las instituciones matrilineares, la poliandria y la libertad sexual organizada fue causa de que se formulara un número de nuevas teorías relacionadas con los orígenes del matrimonio y de la familia. Bajo la influencia de la filosofía evolutiva prevaleciente, los eruditos, como Lewis Morgan, abordaron la teoría de la evolución gradual de la familia desde el punto de vista de la promiscuidad sexual primitiva en todas sus fases, desde los enlaces matrimoniales colectivos y el aparejamiento temporal, hasta las formas superiores de matrimonio monógamo y patriarcal tal y como existen en las civilizaciones avanzadas. Naturalmente, esa teoría fue privativa de los socialistas. Recibió el consenso oficial de los jefes del socialismo alemán a fines del siglo XIX, y su importancia, para el pensamiento ortodoxo socialista, es similar a la de la interpretación marxista de la Historia. El mundo científico no la aceptó jamás de una forma definitiva y hoy día ha sido, por lo general, abandonada, aunque todavía cuente con algunos defensores entre los antropólogos; en Inglaterra, E. S. Hartland y el Dr. Briffault, cuya vasta obra *The*

Mothers (3 vols., 1927), está enteramente consagrada a esta cuestión. Según Briffault, la sociedad primitiva era totalmente matriarcal en su organización, y el grupo familiar primitivo consistía solamente de una mujer y su descendencia. La asociación sexual prolongada, tal y como la encontramos en todas las formas existentes de matrimonio, excepto en Rusia, no es natural ni primitiva, y no se practica en la sociedad matriarcal. La unidad social original no era la familia, sino el clan, que se basaba en la estructura matrilinear y estaba sujeto al reparto común por lo que a las relaciones económicas y sexuales se refiere. La familia según la entendemos nosotros no tiene nada que ver con la cuestión sexual o biológica, puesto que es una institución económica que debe su existencia a la importancia adquirida por la propiedad privada y a la consiguiente dominación que los hombres ejercen sobre las mujeres. Así, pues, no es «más que un eufemismo que explica la situación del varón individualista y de los subordinados que de él dependen.»

Pero a pesar de esa lógica coherente y de la existencia indudable de las instituciones matrilineares en la sociedad primitiva, esa teoría no se ha visto sancionada por las investigaciones más recientes. La tendencia definida de la antropología moderna es la de desacreditar los antiguos conceptos de la promiscuidad primitiva y el comunismo sexual, subrayando al propio tiempo la importancia y universalidad del matrimonio. Tanto si la organización social es matrilinear o patrilinear, como si la moralidad es estricta o relajada, la norma universal de toda sociedad conocida es la de que la mujer se case con un solo varón antes de concebir hijos. La importancia de esa norma fue mostrada por el Dr. Malinowski. «El postulado universal de legitimidad —dice— tiene un significado sociológico cuyo valor no todavía ha sido suficientemente reconocido. Significa que en todas las sociedades humanas la tradición moral y la ley decretan que el grupo formado por una mujer y su descendencia no representa, sociológicamente, una unidad completa. También en este caso el mecanismo cultural funciona de la misma forma que lo hace la naturaleza al entregarnos sus dones: es decir, exige que la familia humana se componga de un macho y una hembra» [1].

Es imposible dar de lado el concepto de familia, para buscar un estado social en el que las relaciones sexuales se mantengan en su fase presocial, pues la regulación de las relaciones sociales es el requisito previo esencial de cualquier clase de cultura. La familia no es un producto cultural, es, como demuestra Malinowski, «el punto de partida de toda organización humana y "la cuna de las culturas nacientes"». Ni el sentido paternal ni el sexual son exclusivamente humanos. Existen igualmente entre los animales, y solamente adquieren significación cultural cuando su función biológica pura es compensada por una relación social permanente. El matrimonio es la consagración social de las funciones biológicas, con lo que las actividades instintivas del sexo y de la paternidad quedan socializadas y se da origen a una nueva síntesis de elementos culturales y natu-

[1] B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society* (1927), pág. 213.

rales que adoptan la forma de la familia. Esa síntesis se diferencia de las condiciones existentes en el mundo animal en que el individuo no tiene derecho a obedecer a sus instintos sexuales fuera de la asociación impuesta, es decir, está obligado a satisfacerlos de acuerdo con una norma establecida. La falta absoluta de contención, que se creyó erróneamente ser un aspecto característico de la vida salvaje, no es más que un mito romántico. En todas las sociedades primitivas se regulan las relaciones sexuales mediante un complejo y concienzudo de restricciones, cuya infracción no significa meramente una violación de la ley tribal, sino también una acción moralmente censurable. Esas normas tienen su origen en el temor al incesto, crimen fundamental contra la familia, puesto que conduce a la desorganización de los instintos familiares y a la destrucción de la autoridad familiar. No es necesario insistir sobre las importantes consecuencias del incesto, tanto en la psicología individual como en la social, ya que constituye la tesis fundamental de Freud y su escuela. Infortunadamente, cuando éste aborda el asunto desde el punto de vista histórico —en *Totem y Tabu*— invierte la verdadera relación, y deriva la estructura sociológica de un complejo psicológico previamente existente, en lugar de hacerlo a la inversa. En realidad, como el Dr. Malinowski demuestra, la represión fundamental que se encuentra en las raíces de toda vida social no es el recuerdo reprimido de un crimen instintivo (Freud, en su tragedia prehistórica de Edipo), sino la represión deliberadamente constructiva de los impulsos antisociales. «Los comienzos de la cultura implican la represión de los instintos, y todos los elementos esenciales del complejo de Edipo, o de cualquier otro complejo, son productos de aquélla en la formación gradual de la cultura» [1].

La institución de la familia produce, inevitablemente, una tensión social, que si bien es creadora también es dolorosa. Pues la cultura humana no es instintiva, sino que ha de adquirirse en virtud de un esfuerzo moral continuo que implica la represión del instinto natural y la subordinación y sacrificio del impulso individual a la finalidad social. El error fundamental del hedonista moderno es el de suponer que el hombre es capaz de renunciar a todo esfuerzo moral y de rechazar toda represión y disciplina espiritual, conservando, sin embargo, sus logros culturales. La Historia es una prueba palpable de que cuanto mayores son los triunfos de una cultura mayor será el esfuerzo moral y más estricta la disciplina que éste exige. El tipo antiguo de sociedad matrilinear, aunque de ningún modo exento de disciplina moral, requiere menos esfuerzo de represión y es compatible con un comportamiento sexual bastante más laxo que el de las sociedades patriarcales. Pero, al mismo tiempo, es incapaz de llevar a cabo grandes empresas culturales y de adaptarse a circunstancias variables. Sus movimientos se ven entorpecidos por el complicado y fastidioso mecanismo de sus hábitos tribales.

La familia patriarcal, por el contrario, exige mucho más de la naturaleza humana. Exige castidad y espíritu de sacrificio por parte de la mujer, y obediencia y disciplina por la de los hijos, y el propio padre debe asumir

---

[1] MALINOWSKI, *o. c.*, pág. 182.

una pesada carga de responsabilidad y subordinar sus sentimientos personales a los intereses de la tradición familiar. Pero por estas mismas razones, la familia patriarcal es un órgano mucho más eficaz de vida cultural. No se limita a la práctica de las funciones sexuales y procreadoras, sino que constituye el principio dinámico de la sociedad y la fuente de continuidad social. Por ello también, adquiere un carácter religioso que no existe en las sociedades matrilineares y que se manifiesta por el culto al hogar familiar o al fuego sagrado y las ceremonias de la religión ancestral. La idea básica del matrimonio ya no es, pues, la satisfacción del apetito sexual, sino, como decía Platón: «La necesidad que todo hombre siente de aferrarse a la vida eterna de la naturaleza en función de los hijos de sus hijos, que venerarán a los dioses en su lugar» [1].

Esa exaltación religiosa de la familia influye profundamente en la actitud del hombre ante el matrimonio y en el aspecto sexual de la vida en general. No se limita, como a menudo se supone, a la idealización del varón posesivo en su capacidad de padre y cabeza de familia, sino que transforma igualmente el concepto sobre la mujer. La familia patriarcal fué la creadora de esos ideales espirituales de maternidad y virginidad que han influído tan profundamente en el desarrollo moral de la cultura. No cabe duda que la deificación de la maternidad por la adoración de la Diosa Madre tuvo origen en las antiguas sociedades matrilineares. Pero la Diosa Madre primitiva era una deidad barbárica y formidable que personificaba la fecundidad despiadada de la naturaleza, y los ritos que a ella se dedicaban iban usualmente acompañados del libertinaje y la crueldad. Fue la cultura patriarcal la que transformó a esa siniestra diosa en las graciosas figuras de Deméter, Persefone y Afrodita, y la que creó esos tipos de virginidad divina como Atenea, la que da sabios consejos, y Artemisa, la protectora de la juventud.

De hecho, la sociedad patriarcal fue la que dio vida a esas ideas morales que penetraron tan profundamente en la civilización y que hoy forman parte integral de nuestro pensamiento. No sólo los conceptos de piedad y castidad, sino también los de honor y decencia, se derivan de la misma fuente, de forma que aun cuando la familia patriarcal ha desaparecido, seguimos conservando la tradición moral que ella creó [2]. En consecuencia, observamos que todas las civilizaciones que en el mundo han existido, desde Europa a China, se fundan en la tradición de la familia patriarcal. A ella deben el vigor social que les permitió prevalecer sobre otras culturas de tipo matrilinear, que, lo mismo en Europa que en Asia occidental, en China que en India, habían precedido a las grandes culturas clásicas. Aún más, es un hecho demostrado que la estabilidad de estas últimas se debió en gran manera a la conservación del ideal patriarcal. Una civilización como la de China, en la que la familia patriarcal siguió siendo la piedra

---

[1] *Leyes*, 773, F.

[2] Esa es la razón por la que la Iglesia católica ha asociado siempre sus enseñanzas sobre el matrimonio a la tradición patriarcal, e incluso hoy día, el servicio de casamiento se concluye con la antigua bendición patriarcal: «Que el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob sea con vosotros y que sancione mi bendición para que veáis a los hijos de vuestros hijos hasta la tercera y cuarta generación.»

angular de la sociedad y el fundamento de su religión y de su ética, pudo mantener sus tradiciones culturales durante más de 2.000 años sin perder su vitalidad. Sin embargo, en las culturas clásicas del mundo mediterráneo el caso no es el mismo. En ellas la familia patriarcal no supo adaptarse a las condiciones urbanas de la civilización helénica y, por consiguiente, la cultura perdió totalmente su estabilidad. Las condiciones de vida, tanto en la ciudad estatal griega como en el imperio romano, favorecían al hombre sin familia, quien podía consagrar todas sus energías a las obligaciones y placeres de la vida pública. Se impuso la norma de los matrimonios tardíos y de las familias reducidas, y los hombres satisfacían sus instintos sexuales mediante la homosexualidad o las relaciones con esclavas y prostitutas. Esa aversión al matrimonio y la reducción deliberada de la familia mediante la práctica del infanticidio y del aborto fueron indudablemente las causas principales de la decadencia de la antigua Grecia, como Polibio indicó en el siglo II antes de Jesucristo [1]. Y los mismos factores se manifestaron con igual actividad en el imperio, donde la clase ciudadana era extraordinariamente estéril y no se reproducía naturalmente en su medio, sino por la introducción incesante de elementos extraños, que, sobre todo, procedían de la clase de los siervos. Así, pues, el mundo antiguo perdió sus raíces tanto en la familia como en el país, lo que naturalmente fue causa de un marchitamiento prematuro.

La reconstitución de la civilización Occidental se debió al advenimiento del cristianismo y al restablecimiento de la familia sobre una nueva base. Aunque el ideal cristiano de familia debe mucho a la tradición patriarcal, y encontró su justa expresión en el Antiguo Testamento, fue, en muchos aspectos, una nueva creación que difería esencialmente de todo cuanto había existido con anterioridad. Mientras que la familia patriarcal era en su forma original una institución aristocrática y el privilegio de una raza dominadora o de la clase patricia, la familia cristiana era común a todas las clases, incluso a la de los esclavos [2]. Todavía fue más importante el hecho de que la Iglesia insistiera por primera vez en el carácter mutuo y bilateral de las obligaciones sexuales. El marido pertenece a la mujer con la misma exclusividad que la mujer al marido. Las relaciones del matrimonio eran así más personales e individuales que las del sistema patriarcal. La familia dejó de ser un miembro subsidiario de una unidad superior, la casta o el clan, para convertirse en una unidad autónoma y de contenido propio que no debía nada a ningún poder excepto a sí misma.

---

[1] Escribe que en sus días la disminución de la población griega era tan enorme, que las ciudades parecían desiertas y los campos abandonados. La razón de ello no era ni la guerra ni la peste, sino el hecho de que los hombres, «dada su vanidad, avaricia y cobardía, no deseaban casarse ni tener hijos». En Beocia, especialmente, se observaba una tendencia entre los hombres a ceder sus propiedades, a título de beneficiencia pública, a determinadas sociedades en lugar de dejarlas a sus herederos, «de forma que los beocios tienen con frecuencia más comidas gratuitas que días hay en el mes». *Polib.* Libros XXXVI, 17, y XX, 6.

[2] El mismo cambio, sin embargo, tuvo lugar en China, donde, debido a la influencia del confucianismo, toda la población adoptó gradualmente las instituciones familiares, que eran, en origen, peculiares a los miembros de la nobleza feudal.

Es precisamente ese carácter de exclusividad y estricta obligación mutua el que constituye el blanco de los críticos modernos de la moralidad cristiana. Pero, a despecho de lo que se pueda pensar, no cabe negar que el matrimonio monógamo e indisoluble, resultante de aquellas disposiciones, es el fundamento de la sociedad europea y el regulador del desarrollo completo de nuestra civilización. Indudablemente ello implica un esfuerzo considerable de represión y disciplina, pero sus mantenedores afirman que su existencia ha hecho posible la coronación de una empresa que de otro modo jamás hubiera sido realizada, dada la laxitud de las condiciones que imponían las sociedades matrilineares o la poligamia. No encontramos una justificación histórica para la afirmación de Bertrand Russell de que la actitud cristiana con respecto al matrimonio ha causado efectos embrutecedores en las relaciones sexuales y ha hecho descender a la mujer a un nivel inferior al que tenía en la civilización antigua: por el contrario, gracias al matrimonio las mujeres participan mucho más activamente en la vida social y ejercen mayor influencia en la civilización europea que en las sociedades helénicas y orientales. Y ello se debe, en parte, a esos mismos ideales de ascetismo y castidad que Bertrand Russell considera como el origen de todos los conflictos. Pues en una civilización católica el ideal patriarcal se compensa con el ideal de virginidad. La familia, pese a su importancia, no controla la total existencia de sus miembros. El aspecto espiritual de la vida pertenece a una sociedad espiritual en la que toda la autoridad se reserva a una clase célibe. Así, pues, la relación sexual queda superada en uno de los aspectos esenciales de la vida, y marido y mujer se encuentran en un mismo plano. Creo que esa es la razón principal por la que el elemento femenino encuentra su expresión más profunda en la cultura católica y por la que, incluso hoy día, la rebelión femenina contra las restricciones que impone la vida familiar se acusa mucho menos en la sociedad católica que en cualquier otra.

En la Europa protestante, por otra parte, la Reforma acentúa la importancia del elemento masculino en la familia, al abandonar el ideal de virginidad y al destruir el monasticismo y la autoridad independiente de la Iglesia. El espíritu puritano, nutriéndose de las tradiciones del Antiguo Testamento, creó un nuevo patriarcalismo e hizo de la familia tanto la base religiosa como social de la sociedad. La civilización perdió su carácter comunal y público para convertirse en privada y doméstica. Y, sin embargo, en virtud de un curioso capricho del desenvolvimiento histórico, esa misma sociedad puritana y patriarcal fue la que dio vida al nuevo orden económico y la que ahora amenaza con la destrucción de la familia. El industrialismo no creció en los centros culturales urbanos del Continente, sino en los más remotos distritos de la Inglaterra rural, en los hogares de tejedores y artesanos no conformistas. La nueva sociedad industrial estaba totalmente desprovista del espíritu comunal y de las tradiciones cívicas que habían caracterizado a la ciudad antigua y medieval. Su interés era solamente el producir riqueza, y cedía la resolución de los restantes aspectos de la vida a la iniciativa privada. Aunque la antigua cultura rural, basada en el hogar como unidad económica independiente, comenzaba a desaparecer para

siempre, el «ethos» estricto de la familia puritana siguió rigiendo las vidas de los hombres.

Ello explica las anomalías del período victoriano, tanto en Inglaterra como en América. Fue esencialmente una época de transición. La sociedad había entrado en una fase de industrialismo urbano intenso, aunque continuara fiel a los ideales patriarcales de la vieja tradición puritana. Tanto la moralidad puritana como la economía industrial masiva fueron movimientos excesivos y parciales, y cuando ambos convergieron en aquella sociedad produjeron inevitablemente una situación imposible.

Por consiguiente, el problema con que hoy nos enfrentamos no se debe realmente a la rebelión intelectual contra la moralidad tradicionalmente cristiana, sino a las contradicciones inherentes a un estado anormal de la cultura. La tendencia natural de la sociedad —que se percibe con mayor claridad en América que en Inglaterra— es la de abandonar la tradición puritana y entregarse pasivamente a la maquinaria de la moderna vida cosmopolita. Pero ésa no es la solución. Ello conduce meramente a la demolición de la antigua estructura social y a la pérdida de los cánones tradicionales de moralidad, sin que se cree nada que pueda sustituirlos. Al igual que ocurrió durante la decadencia del mundo antiguo, la familia va perdiendo irrevocablemente su forma y su significado social, mientras que el estado absorbe más y más la vida de sus miembros. El hogar deja de ser el centro de la actividad social familiar; se convierte simplemente en el lugar donde van a dormir un número de asalariados. Las funciones que en otro tiempo correspondían al cabeza de familia pasan ahora a ser de la competencia del Estado, quien educa a los hijos y asume la responsabilidad de su manutención y de su salud. En consecuencia, el padre ya no mantiene su posición vital en el círculo familiar; como dice Bertrand Russell, es un extraño para sus hijos, quienes le reconocen «como el hombre que viene todos los fines de semana». Aún más, la reacción contra las restricciones que impone la vida familiar, que en el mundo antiguo era una característica privativa del varón de la clase ciudadana, es hoy común a ambos sexos y a todas las clases sociales. Para la joven moderna, el matrimonio y la maternidad no representan las condiciones de una vida completa y satisfactoria como lo eran para su abuela, sino unos conceptos que exigen el sacrificio de su independencia y el abandono de su carrera.

Las únicas salvaguardas de la familia que nos restan en la civilización urbana moderna son su prestigio social y las sanciones de la tradición moral y religiosa. El matrimonio sigue siendo la única forma de unión sexual que la sociedad tolera abiertamente, y el hombre y la mujer ordinarios están usualmente dispuestos a sacrificar su conveniencia personal para evitar los riesgos del ostracismo social. Pero si hemos de aceptar los principios de la nueva moralidad, esa última salvaguarda quedará destruída y las fuerzas de la disolución actuarán libremente sin el menor control. Es cierto que Russell accede a que se mantenga la institución del matrimonio a condición de que se le desposea de todos sus principios morales y de que deje de imponer sus exigencias de continencia. Pero es obvio que esas condiciones colocarían al matrimonio en una posición

evidente de subordinación. Dejaría de ser la forma exclusiva e incluso normal de las relaciones sexuales y se limitaría estrictamente a la producción de hijos. Pues, como Russell no se cansa de indicar, el empleo de medios preventivos de la concepción convierte la copulación en algo totalmente independiente de la paternidad y, por consiguiente, el patrimonio del futuro se confinaría a aquellos que buscaran la paternidad por su valor intrínseco y no por el que tiene como complemento natural del amor sexual. Pero, bajo esas circunstancias, ¿quién se tomará la molestia de casarse? El matrimonio perderá todo su atractivo para los jóvenes que amen el placer, así como para los pobres y los ambiciosos. Las energías del joven se consagrarán al amor sin concepción, y los hombres y mujeres comenzarán a pensar seriamente en formar una familia estrictamente limitada, una vez que disfruten de cierta prosperidad y hayan alcanzado la edad madura.

Es imposible imaginar un sistema más opuesto a los principios del bienestar humano. Lejos de ayudar a la sociedad moderna a solventar sus dificultades presentes, la precipitaría a la crisis. Inevitablemente, conduciría a la decadencia social con mucha mayor rapidez y con efectos más universales que las causas que produjeron la desintegración de la civilización antigua. Los defensores del control de la natalidad no pueden dejar de reconocer las consecuencias de una disminución progresiva de la población en una sociedad que ya es de por sí estacionaria en cuanto a su número, pero, no obstante, continúan activando su propaganda en apoyo de una disminución del promedio de nacimientos. Muchos de ellos, como el doctor Stopes, están sin duda tan preocupados con el problema de la felicidad individual, que no se detienen a considerar cómo se ha de lograr la supervivencia de la raza. Otros, como Russell, están obsesionados con la idea de que el exceso de población es la causa principal de las guerras y creen que la reducción del promedio de nacimientos es la mejor garantía de una paz internacional. Sin embargo, la Historia no ofrece ningún caso que justifique tal creencia. Las poblaciones más grandes y prolíferas, como las de China e India, han mostrado siempre ser fundamentalmente no agresivas. Los pueblos más guerreros son usualmente aquellos de cultura comparativamente inferior y que cuentan con poca población, como los hunos y los mongoles, o los ingleses del siglo XV, los suecos del XVII y los prusianos del XVIII. Si, a pesar de todo, la cuestión de la población fuera susceptible de originar una guerra en el futuro, no puede dudarse de que las naciones con amplias posesiones y población decreciente serían probablemente las que la provocarían. También es probable, sin embargo, que el proceso se desarrolle de forma pacífica. Los pueblos que permiten que las bases naturales de su sociedad desaparezcan bajo las condiciones artificiales de una nueva civilización urbana, se consumirán gradualmente y sus puestos serán ocupados por aquellas poblaciones que vivan con más sencillez y que conserven las formas tradicionales de la familia.

1933.

5. Fases de la experiencia religiosa de la humanidad

La forma de religión más cruda y primitiva posee también un elemento de trascendencia sin el cual perdería su carácter de religión. Puesto que la religión es un lazo entre el hombre y Dios, entre la sociedad humana y el mundo espiritual, ha de ofrecer necesariamente un doble aspecto. Para el observador exterior, tanto si es un crítico circunstancial, como racional, las religiones primitivas son como un peso muerto repleto de convencionalismos y supersticiones sociales que impiden el avance de la sociedad; para el hombre primitivo, sin embargo, representan el camino hacia los dioses, el orden tradicional consagrado que establece el contacto de la vida humana con fuerzas superiores; y la Historia de las religiones más perfectas nos muestra que las prácticas religiosas más simples y elementales no solamente pueden estar repletas de emoción religiosa, sino convertirse en el vehículo de profundas ideas religiosas, como, por ejemplo, el ritual de los sacrificios en la antigua India o el ceremonial de ordenación del calendario en la antigua China.

Por otra parte, al considerar las religiones superiores, donde se revela un esfuerzo consciente por afirmar la absoluta trascendencia de Dios y del orden espiritual, vemos que el divorcio completo entre la religión y la cultura es inexistente. Incluso el budismo, que a primera vista parece volver las espaldas a la vida humana y condenar los valores naturales que forman la cultura humana, influye, sin embargo, en esa misma cultura e imprime su carácter en la vida social de los tibetanos y singaleses con no menos energía que lo haría la religión que adopta una actitud francamente positivista o, como solemos decir, «pagana», frente a la naturaleza y la vida humana. Las religiones de este tipo revelan, sin embargo, con mayor claridad, el elemento de tensión y conflicto en las relaciones religioso-culturales, elemento del que prescinde fácilmente la religión primitiva, que parece fusionarse e identificarse plenamente con el orden social.

Así, pues, hay que considerar dos aspectos en relación con cualquier religión: así como es posible concebir una religión que satisfaga las necesidades religiosas del hombre sin que tenga aplicabilidad a la situación social de la Europa moderna, como, por ejemplo, el budismo, igualmente podemos imaginar, al menos en teoría, una religión que se adapte a las necesidades sociales de la civilización moderna, pero que no responda a las exigencias puramente religiosas del espíritu humano. En el siglo XIX Comte ideó, con ingeniosidad admirable y profundo conocimiento de los problemas sociológicos, una religión semejante a la que indicamos, que demostró carecer absolutamente de vitalidad religiosa y, por tanto, de interés humano. Un experimento similar, que está siendo llevado a cabo con mucho menos conocimiento de causa y mayor pasión, y que promete ser

mucho más estéril y contrario a la personalidad espiritual del hombre. es el que tiene lugar en la Rusia comunista.

Es inútil que tratemos de juzgar la religión desde el punto de vista del político o del reformador social. Jamás conseguiríamos crear una religión viva que fuera meramente un instrumento de nuestros fines, un medio para solucionar nuestras dificultades prácticas. Pues el concepto religioso de la vida es precisamente el polo opuesto de todo lo que es utilitario. Según dicho concepto, el mundo y la vida humana son *sub specie æternitatis.*

Sólo si aceptamos el punto de vista religioso, si consideramos a la religión como un fin en sí misma y no como un medio para alcanzar otras metas, podremos discutir los problemas religiosos provechosamente. Algunos dirán que ese punto de vista pertenece al pasado y que es imposible volver a él. Pero tampoco podemos borrarlo. El pasado es simplemente la suma de la experiencia humana y, si esa experiencia confirma la existencia de una necesidad humana permanente, tal necesidad habrá de manifestarse en el futuro no menos que en el pasado.

¿Cuál es, pues, la necesidad religiosa esencial del hombre a juzgar por la experiencia del pasado? La unanimidad en la respuesta a esa pregunta es extraordinaria, aunque desde luego las pruebas que se aportan son incompletas. Una respuesta es Dios, el Sobrenatural, el Trascendente, y la otra es salvación, liberación, vida eterna. Ambos elementos están representados de una u otra forma en todas las religiones. La religión del antiguo Israel, por ejemplo, parece concentrar su atención enteramente en el primero de esos factores, la realidad de Dios, y nada dice sobre la inmortalidad del alma ni sobre la idea de la vida eterna. Sin embargo, las enseñanzas de los profetas son en sí una doctrina de salvación; una salvación social y terrena, es cierto; pero, pese a ello, una salvación que es esencialmente religiosa y está relacionada con la vida eterna de Dios. Por su parte, el budismo no parece dar cabida a la idea de Dios, y sus enseñanzas subrayan la importancia esencial del segundo elemento: salvación. Sin embargo, se basa en la idea de la existencia superior en la misma medida que lo haría cualquier otra religión. Y, por cierto, fue un sentido exagerado de la existencia superior el que le indujo a adoptar una actitud negativa sobre las ideas de Dios y del alma. «Afirmamos algo sobre Dios con el fin de no afirmar nada», dice un teólogo católico. El budista fue un paso más allá en la «vía negativa» y prefirió no decir nada.

Ahora bien, la absorción del pensamiento en torno a esas dos necesidades específicamente religiosas produce una actitud ante la vida totalmente opuesta a las actividades prácticas y utilitarias del hombre ordinario. Este entiende que el mundo del hombre, el mundo de la experiencia perceptiva y de la acción social, es la única realidad, y, por lo tanto, se muestra escéptico acerca de todo lo que esté más allá de esa realidad, sea en las regiones del pensamiento o en las de la experiencia espiritual, por no mencionar las de la fe religiosa. El hombre religioso, por el contrario, revela su escepticismo con respecto al mundo del hombre. Tiene plena conciencia de la existencia de otro y más grandioso mundo de realidad espiritual,

en el que vivimos, nos movemos y poseemos nuestro ser, pero que nos aparece velado por las cosas perceptibles. Puede incluso creer, como Newman, que la percepción de los sentidos tiene un valor meramente simbólico, que «la serie completa de impresiones recibidas a través de los sentidos posiblemente no sea más que una administración divina adaptada a nuestras necesidades, así como la prueba de las realidades que se distinguen a través de ellos, y de otras que muy bien pudieran ser reveladas, aún con más perfección, por otros sentidos tan diferentes de los existentes como éstos los son entre sí» [1].

La suprema realidad es la del Ser de Dios, y el mundo del hombre y de la naturaleza es sólo real en la medida que sus bases y principios se fundan en la realidad suprema. En las palabras de un autor francés del siglo XVII: «Es la presencia de Dios la que incesantemente salva a la creación del abismo de su propia quimera para llevarla a la región donde su Divina Omnipotencia la mantiene suspendida para que no caiga de nuevo; y de la misma forma, sirve de argamasa y lazo de sujeción para conservarla unida, a fin de que no desperdicie todo lo que ha recibido de su Creador, y desaparezca como el agua se escapa de su canal».

Así, pues, aunque Dios no es mi propio ser ni una parte de mi ser, «así y todo, la relación de dependencia que mi vida, mis fuerzas y mi movimiento tienen con Su Presencia es más absoluta, más esencial y más íntima que cualquier relación que yo pueda tener con aquellos principios naturales fundamento de mi existencia... Yo sorbo mi vida de Su Vida reconfortante... Yo soy, comprendo, quiero, actúo, imagino, olfateo, gusto, veo, ando y amo en el infinito Ser de Dios, dentro de la esencia divina y sustancia...

«Dios en los cielos es más mi cielo que los cielos mismos; en el sol El es más mi luz que el sol; en el aire El es más mi aire que el aire que respiro perceptiblemente...

«El es en mí, en todo lo que soy, en todo lo que veo, en todo lo que hago o puedo hacer, lo más íntimo, lo más actual, lo más inmanente, el superesencial Autor y Principio de mis actos, sin quien nos dislocaríamos y alejaríamos para siempre de nosotros mismos y de nuestras propias obras» [2].

O también, para citar al Cardenal Bona, Dios es «el Océano de toda esencia y existencia, el Ser que contiene en sí mismo a todo ser. De El dependen todas las cosas; éstas fluyen de El y vuelven a El y existen en la medida que forman parte de su Ser» [3].

Así, pues, el universo es, como fué y será, la sombra de Dios y recibe su ser de la contemplación o de la reflexión del Ser de Dios. La naturaleza espiritual es la imagen consciente de lo Divino, mientras que la naturaleza animal es un espejo pasivo y no consciente. Sin embargo, la vida del animal

---

[1] *University Sermons*, pág. 350. En ese notable pasaje, establece un paralelismo entre el carácter simbólico del conocimiento perceptivo y el del cálculo matemático y la notación musical.

[2] CHARDON, *La Croix de Jésus*, págs. 422 y 423; en BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, VIII, págs. 21-22.

[3] BONA, *Via Compendii ad Deum*.

es también una manifestación viviente de lo divino, y el vuelo del halcón o el poder del toro, es una oración inconsciente. Sólo el hombre está entre esos dos reinos, en el extraño mundo crepuscular de la conciencia racional. Posee una especie de conocimiento que trasciende lo sensible sin alcanzar el conocimiento infuso de lo divino.

Sólo el místico puede escapar de ese mundo crepuscular, sólo él —según palabras de Sterry— puede columbrar la Eternidad gloriosa en un momento alado de Tiempo, un Infinito brillante en la aguda arista de un objeto, sólo él conoce lo que significa Espíritu, esa espiral finita a lo largo de la cual todas las cosas ascienden armoniosamente y donde terminan por encontrarse para reposar enlazadas en una Vida de profundidad insondable.» Pero el místico no es el hombre normal, sino el que trasciende, al menos momentáneamente, los límites naturales del conocimiento humano. El hombre ordinario, por razón de su naturaleza, está sumergido en el mundo de los sentidos y hace uso de su razón para someter el mundo material a sus propios fines y para satisfacer sus apetitos y afirmar su voluntad. Vive en el plano de los animales; sus propósitos y su conciencia son, ciertamente, algo más que animales, y precisamente por eso es menos religioso que el animal. La vida del espíritu puro es religiosa y la vida del animal es también religiosa, puesto que está íntimamente unida a la fuerza de la vida, que es su capacidad máxima de ser. Sólo el hombre es capaz de separarse, por sus propios medios, de Dios y de la naturaleza, de convertirse a sí mismo en el objeto de sus propios fines y de vivir una existencia irreligiosa y puramente centrada en su propio yo.

Y, sin embargo, el hombre que escoge deliberadamente la afirmación de sí mismo y el placer sensual como los dos únicos fines de su existencia, y encuentra además satisfacción en ellos —el materialista puro—, no es un tipo clásico; casi diríamos que es tan raro como el místico. El hombre normal tiene un presentimiento oscuro de la presencia de una realidad espiritual y un conocimiento consciente de la maldad y de la miseria de una existencia que es esclava del impulso sensual y del propio interés y que, inevitablemente, ha de concluir en sufrimiento y muerte. Pero ¿cómo escapar de esa rueda a la que se está ligado por el peso acumulativo de los propios actos y deseos? ¿Qué hacer para mantener una relación vital con la realidad espiritual, cuya presencia se siente conscientemente, aunque de forma vaga, y que trasciende todas las categorías del pensamiento y de las condiciones de la humana experiencia? Ese es el problema religioso fundamental que perturba y elude el pensamiento humano desde los comienzos de su existencia y que, en cierto modo, es inherente a toda naturaleza.

Intencionadamente he expuesto ese problema en su forma más completa y clásica, en la forma formulada por los grandes cerebros de nuestra propia civilización, puesto que la expresión más justa de una idea es, usualmente, la más explícita y la más inteligible. Pero no hay nada específicamente cristiano en ella, y eso lo afirmarían también sus propios autores. Es común al cristianismo, como al platonismo, y a las tradiciones religiosas del antiguo Oriente. Es la actitud universal del *anima naturaliter christiana*, cuya naturaleza, según los místicos medievales, pudiera denominarse

«noble», porque es incapaz de satisfacerse con los bienes finitos y perceptibles. Es la «religión natural», y no ciertamente en el sentido de la religión del naturalismo que ya hemos mencionado, sino en el sentido real de la palabra.

Desde luego, es obvio que tales concepciones de la realidad espiritual presuponen un desarrollo intelectual superior, cuya existencia no es concebible en la fase prefilosófica de la civilización. Sin embargo, por mucho que nos adentremos en la Historia, y por muy primitivo que sea el tipo de cultura, encontramos siempre evidencia de la existencia de necesidades religiosas específicas y de ideas de lo sobrenatural, prototipos primitivos o concepciones análogas a las que acabamos de describir.

El hombre primitivo cree, con no menos firmeza que el hombre religioso de civilizaciones superiores, en la existencia de un mundo espiritual del que dependen el mundo perceptible y la vida humana. Y por cierto, lo siente con más intensidad y lo tiene más presente en su pensamiento que el hombre civilizado. No ha podido llegar a la concepción de un orden natural autónomo y, en consecuencia, siente que las fuerzas sobrenaturales se interponen constantemente en su existencia. A primera vista parece que hay una confusión inextricable entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo material y lo espiritual. Sin embargo, suele ocurrir —incluso en la adoración primitiva de la naturaleza— que el objeto de la emoción religiosa y de la adoración no es nunca el fenómeno natural en sí, sino el poder sobrenatural que se presiente oscuramente a través del objeto natural.

La diferencia esencial entre la religión del ser primitivo y la del hombre civilizado es que éste considera que el mundo espiritual es realmente un cosmos que se puede convertir en inteligible por medio de la filosofía, y en ético por la tradición de las religiones universales, mientras que para el primitivo no es más que un caos espiritual en el que el bien y el mal, lo elevado y lo inferior, lo racional y lo irracional se entremezclan confusamente. Los autores que han escrito sobre religiones primitivas se han desviado continuamente de su camino siempre que han intentado reducir el mundo espiritual primitivo a un principio único con objeto de hallar una causa también única que explique el proceso de forma razonable e inteligible. Así Taylor cree que la fantasmagoría es la clave de todo, Durkheim expone la teoría de un «maná» impersonal que es la exteriorización del pensamiento colectivo y Frazer lo atribuye a la técnica de la magia. Pero en realidad, ni uno solo de los aspectos de la religión primitiva puede estudiarse aisladamente con propósito de convertirle en origen de todos los demás. El mundo espiritual del primitivo está menos unificado que el del hombre civilizado. Los grandes dioses, los espíritus de la naturaleza, los fantasmas de los muertos, los demonios malignos, las fuerzas sobrenaturales y las sustancias inmateriales pueden todos coexistir en ese mundo sin necesidad de formar una especie de sistema jerárquico espiritual. Cada cultura primitiva tiende a acentuar el énfasis religioso en un punto determinado. En Africa central, la brujería y el culto a los fantasmas son los que predominan; entre los pueblos cazadores de Norteamérica se subraya la importancia de la experiencia visionaria del individuo y del culto a los

animales guardianes; y entre los pueblos hamitas, el dios Cielo reina sin disputa. Pero es peligroso llegar a la conclusión de que el punto en torno al cual gira toda la atención es el único que representa todo el campo de lo consciente. Por el contrario, creen a menudo que los grandes dioses están demasiado alejados para que sus acciones ofrezcan interés alguno y, en consecuencia, son los poderes menores —los espíritus de los campos y los bosques, o los fantasmas de los muertos— los que se aproximan más a la vida humana, y su malignidad la más temida.

En consecuencia, la religión primitiva es susceptible de parecer totalmente utilitaria e interesarse en cuestiones puramente materiales. Pero aquí también la confusión del pensamiento primitivo puede llegar a desorientarnos. El aspecto ético de la religión no se reconoce ni cultiva conscientemente, como lo hace el hombre civilizado, pero no por eso está menos presente, aunque sea de forma oscura, en la mente del primitivo. La religión primitiva es sencillamente el intento de relacionar la vida del hombre con un mundo de poderes misteriosos y sagrados, cuya acción es sólo concebible como ley de vida, suprema y fundamental. Aún más, el hombre primitivo tiene una idea muy real de lo que es el pecado y de la necesidad de purificación o catarsis. Sin duda el pecado le parece ser una especie de contagio físico, lo que a nosotros se nos antoja de ínfimo valor moral. Sin embargo, podemos observar en la historia de la religión griega que el concepto de profanación del rito y el de culpabilidad moral están ligados estrechamente entre sí, y que la idea de una conexión esencial entre el mal moral y el físico —entre el pecado y la muerte, por ejemplo— aparece en las religiones superiores no menos que en las primitivas. *Libera nos a malo*, es una plegaria universal que responde a una de las necesidades humanas primarias.

Pero la existencia de esa necesidad específicamente religiosa del hombre primitivo, en otras palabras, la naturalidad de su actitud religiosa, no se admite en el mundo de nuestro tiempo. Se mantiene que el hombre primitivo era un materialista y que toda pretensión de encontrar en la religión primitiva un sentido, aunque sea oscuro, de la realidad espiritual o de cualquier otra que tenga un parecido remoto con la experiencia religiosa del hombre civilizado, es pura teoría metafísica. Esa actitud se debe, en parte, a la tendencia a identificar cualquier noción del elemento religioso en el pensamiento y cultura primitivas con las teorías particulares sobre los orígenes religiosos expuestos por Taylor y Durkheim. No obstante, esas teorías tienen mucho más en común con las de los propios autores modernos que he mencionado que con las de aquellos que reconocen el carácter objetivo y autónomo de la religión. Todas ellas adolecen de prejuicios contra la metafísica, actitud tan generalizada durante las dos últimas generaciones, y todas ellas también rechazan *a priori* cualquier interpretación objetiva de la experiencia religiosa. En el Continente se acusa ya una reacción contra la idea de una «ciencia de la religión» que, a diferencia de otras ciencias, destruye su propio objetivo y nos deja un residuo faltual que pertenece a un orden totalmente distinto del científico. De hecho, ciertos autores alemanes modernos, como Otto, Heiler y Carl Beth, tienden a exagerar

el carácter místico e intuitivo de la experiencia religiosa, tanto en las manifestaciones primitivas como en las más avanzadas. Pero en este país el prejuicio antimetafísico predomina todavía. Una teoría no se considera científica a menos que explique la religión en términos ajenos a sí misma; una construcción artificial con elementos no religiosos.

Así el profesor Perry escribe: «La idea de la deidad se desarrolló paralelamente a la civilización, y en sus comienzos se componía de elementos esencialmente domésticos.» Mantiene que la religión no nació de especulaciones primitivas ni del simbolismo, ni tampoco de la experiencia espiritual, sino de la observación práctica de los fenómenos de la vida. Sus orígenes se han de buscar en la asociación de ciertas sustancias —tales como la arcilla, las conchas, los cristales rocosos, etc.— con las ideas de vida y fertilidad. Al propio tiempo se emplean amuletos o fetiches, con el fin de prolongar la vida o aumentar la energía sexual. Partiendo de esos principios, la religión fue formándose, en la cultura arcaica de Egipto, como un sistema puramente empírico que tenía por fin asegurar la prosperidad material, y a partir de entonces se fue difundiendo gradualmente por todo el mundo, gracias a los buscadores de tesoros egipcios y a los constructores de megalitos. Los jefes de estas expediciones fueron los primeros dioses, mientras que la práctica egipcia de momificación y construcción de tumbas era la fuente de todas esas ideas relacionadas con la naturaleza del alma y la existencia de un mundo espiritual, tan común en los pueblos primitivos.

Es innecesario debatir acerca de fundamentos de esa hipótesis panegipcia sobre los orígenes culturales. Según nuestro punto de vista, la principal objeción a esa teoría tiene que ver con el cándido euhemerismo de su actitud con respecto a la religión. Pues incluso si concedemos que el total desarrollo de las civilizaciones superiores parte de un núcleo único, ello no significaría que admitiéramos el hecho de que un tipo fundamental de experiencia humana tenga sus orígenes en un proceso de difusión cultural. Parece como si el profesor Perry quisiera dar a entender que el hombre primitivo vivía una existencia puramente animal durante el período que precedió a las culturas superiores, y, sin embargo, no es así, pues la tendencia general de su pensamiento ha sido la de vindicar la condición esencialmente «humana» del primitivo. La pretensión de la «nueva antropología» es la de rehabilitar la naturaleza humana en sí y desglosar la naturaleza original humana de los sistemas, tradiciones y mecanismos de la civilización, que la habían deformado [1]. Si al proceder así resulta que el hombre primitivo no es religioso, se llega a la conclusión inmediata de que la naturaleza humana no es religiosa en sí y que, por tanto, la religión es, igual que la guerra, un producto artificial de desarrollo tardío.

Pero esa conclusión ha sido forzada por la construcción arbitraria de la evidencia de que disponemos. Si consideramos que el fetiche primitivo tiene para nosotros tanto valor religioso como la mascota que colocamos en los motores de nuestros coches, deberíamos asumir que tampoco pudo significar mucho más para el hombre primitivo. Esto equivaldría, sin

[1] H. J. MASSINGHAM, *The Heritage of Man*, pág. 142.

embargo, a caer en el mismo error del que es víctima el señor Massingham cuando condena justamente a la antropología antigua, es decir, se olvida el factor de degeneración. Nuestra mascota es una especie de fetiche, pero un fetiche que ha degenerado porque ha perdido su significado religioso. El hombre religioso ya no emplea mascotas, aunque, si es católico, posiblemente posea la imagen de algún santo. Para el hombre primitivo su fetiche significa menos que ésta y algo más que aquéllas, es decir, tiene la santidad de una reliquia y la irracionalidad de la mascota. El profesor Lowie relata cómo, en cierta ocasión, un indio quiso mostrarle «la cosa más grandiosa del mundo»; con gran reverencia comenzó a retirar una envoltura de tela tras otra, hasta que, al fin, un simple puñado de plumas quedó expuesto a la vista. Una cosa insignificante para el observador indiferente, pero para el poseedor era el símbolo del pacto que había contraído con el mundo sobrenatural. «Es fácil —describe— hablar de la veneración que se profesa a tales atributos... como si se tratara de fetichismo..., pero esta denominación, con su significado popular, es monstruosamente inadecuada para expresar el carácter psicológico de la situación. Pues para aquel indio el objeto material no significa nada si se prescinde de sus asociaciones sagradas.» [1]

Así, también, cuando el señor Massingham habla de la religión primitiva como de «un mecanismo puramente sobrenatural que el hombre controló para asegurar el bienestar de la comunidad», acierta en lo que a la descripción de los hechos se refiere, pero se equivoca en cuanto a la apreciación de sus valores. Para nosotros, la agricultura es simplemente una industria menor que sirve para proporcionarnos la materia prima de nuestras comidas, y, en consecuencia, asumimos que la religión que se ocupa exclusivamente de la agricultura debe haber sido una sórdida actividad materialista. Pero eso equivaldría a una representación falsa de la actitud del hombre primitivo frente a la naturaleza. Para él la agricultura no era una ocupación sórdida, sino uno de los supremos misterios de la vida, y si le consagraba una infinidad de ritos religiosos era porque creía que la fertilidad de la tierra y el misterio de la germinación sólo podían obtenerse mediante la colaboración con las fuerzas superiores. En realidad, la primitiva agricultura era una especie de liturgia.

Para nosotros la naturaleza carece de su atmósfera religiosa por haber transferido ésta a otra parte. La civilización no creó la actitud religiosa ni la naturaleza esencial de la experiencia religiosa, sino que se limitó a darles otros modos de expresión y una nueva interpretación intelectual. Ese fue el triunfo de las grandes religiones-filosóficas que se fundaron en todos los centros principales de la civilización antigua a mediados del primer milenio a. J., aproximadamente [2]. Su objetivo lo constituían los dos conceptos fundamentales del ser metafísico y del orden ético, que desde entonces forman la base del pensamiento religioso y el armazón de la experiencia religiosa. Algunos de esos movimientos intelectuales, como el

---

[1] R. H. Lowie, *Primitive Religion*, pág. 19.

[2] He tratado con gran detalle de este movimiento en *Progreso y Religión*, cap. VI.

brahmanismo, el taoísmo y la filosofía eleática se interesaron por la idea del Ser, mientras que otros, como el budismo, el confucianismo, el zoroastrianismo y la filosofía de Heraclito, dieron énfasis al concepto del orden moral. Pero todos ellos acordaron identificar el principio cósmico —el poder oculto del mundo— con un principio espiritual que unas veces es el origen del Ser y otras el del orden ético [1]. El hombre primitivo ya había descubierto la existencia superior inmanente en la naturaleza, que, a su entender, tenía su expresión en lo sobrenatural. Las nuevas religiones la interpretaron en el pensamiento, como la suprema realidad, y en la ética, como la ley eterna. Y, consecuentemente, mientras que el primero veía al mundo espiritual como una combinación de la forma difusa y confusa con el mundo material, las segundas lo aislaron de todo cuanto le rodeaba para enfrentarlo con el mundo de la experiencia humana, es decir, la Eternidad al tiempo, lo absoluto frente a lo contingente, la realidad frente a la apariencia y lo espiritual frente a lo perceptible.

Para la conciencia religiosa ello representó sin duda el descubrimiento de un nuevo mundo, y la liberación de los malevolentes demonios de la naturaleza y de las fuerzas tenebrosas de la magia, para trasladarse a una nueva esfera, al mundo de Brahma, «donde no hay tinieblas, ni día ni noche, ni ser ni no ser, sino lo eterno, la fuente de la anciana sabiduría», el reino de Ahura y de los Seis Inmortales Sagrados, el mundo de las formas eternas, el hogar verdadero del alma. Y eso implica el correspondiente cambio en la actitud religiosa. La vida religiosa cesa de verse constreñida por mitos y tabús amorales; se convierte en un proceso de disciplina espiritual que purifica la mente y la voluntad, que convierte el alma y la vida de los sentidos a la realidad espiritual. La experiencia religiosa del hombre primitivo se entenebreció con la magia y el diabolismo, mientras que las visiones y trances del Shaman pertenecen más bien al espiritualismo fenoménico que al misticismo. Por otra parte, el nuevo tipo de experiencia religiosa se desarrollaba en un plano más elevado. Era una intuición esencialmente espiritual que encontró su interpretación más perfecta en la visión del místico.

Así, pues, todas las tradiciones filosófico-religiosas, brahmanismo, budismo, taoísmo y platonismo, trascienden al fin a la filosofía, para culminar en el misticismo. La demostración de lo absoluto no les satisface; exigen la experiencia de lo absoluto, bien sea en la forma de una visión del bien esencial o en la de la belleza esencial, pues sólo a través de ellas se deifica el alma..., es la intuición de la nada, la ilusión de todo ser de convertirse en *jivana mukti*, «hombre salvado en vida». Pero ¿cómo puede concebirse esa experiencia? Es una contradicción... conocer lo irreconocible, comprender lo incomprensible, dar fin a lo infinito. Ciertamente ello trasciende las categorías del pensamiento humano y las condiciones normales de la experiencia humana. Sin embargo, durante miles de años ésa ha sido la meta, asequible o no, de la vida religiosa; y no hay ninguna

---

[1] Posiblemente eso no parezca obvio en el caso del budismo. Sin embargo, aparece de forma implícita en la doctrina de Karma, como base del proceso del mundo.

religión que, desdeñando esa aspiración, pueda satisfacer las necesidades espirituales del hombre. La experiencia religiosa de la humanidad, y, ciertamente, la propia existencia de la religión, son testigos no sólo de un presentimiento de la existencia superior, sino también de un ansia tal de esa existencia, que sólo puede ser satisfecha por el contacto inmediato, por una visión de la suprema realidad. Es el objetivo tanto del intelecto como de la voluntad, pues, como dijo un filósofo belga: «El pensamiento humano es *una facultad en busca de su intuición*, es decir, en busca de la asimilación con el Ser», y es «un desplazamiento continuo de lo móvil, de lo múltiple, de lo deficiente, hacia lo absoluto, hacia lo único y lo infinito, o sea, hacia el "Ser puro y simple".» [1]

La religión que se mantiene en el plano racional y niega la posibilidad de una relación auténtica con un orden superior de realidades espirituales, no satisface su función esencial y, a veces, cesa en absoluto de ser una religión, como le ocurrió al deísmo. Posiblemente se objetará que esa opinión implica la identificación de la religión con el misticismo, lo que situaría a la filosofía de la intuición —como la del Vedanta— en un plano mucho más elevado que el de una religión de fe y de revelación sobrenatural, como el cristianismo. Sin embargo, la insistencia del cristianismo sobre la necesidad de la fe y de la revelación implica una concepción de la trascendencia infinitamente superior a la de las religiones orientales. La fe trasciende la esfera del conocimiento racional —en mayor proporción, incluso, que la intuición metafísica— y establece un contacto íntimo entre la mente y la realidad superinteligible. No obstante, la fe es también, al menos cuando va unida a la inteligencia espiritual, una especie de intuición oscura, una anticipación de lo oculto [2], que culmina en la experiencia mística en la que esas difusas realidades espirituales se revelan de una forma experimental e intuitiva.

Así, pues, el cristianismo está de acuerdo con las grandes religiones orientales y con el platonismo en cuanto a la meta de la intuición espiritual, pero sitúa la realización completa de la empresa en una esfera de formación espiritual que supera en todos los aspectos a las de aquéllas. Para todas ellas la religión no es una materia de sentimientos emocionales, sino de inteligencia. El conocimiento religioso es más profundo que cualquier otro, puesto que es el fin y la coronación del proceso de formación intelectual del hombre.

Si reconocemos la necesidad de fundamentos absolutos y metafísicos en la religión y en la experiencia religiosa, habremos de enfrentarnos con otro aspecto del problema, a saber, la forma en que esa experiencia espiritual ha de relacionarse de un modo real con la vida humana y con el orden social. El éxtasis de una mente solitaria en presencia de la realidad absoluta no es una solución para los sufrimientos y perplejidad de la humanidad. Y, no obstante, el pensamiento religioso no puede disociarse de aquella necesidad, pues no se puede contentar jamás con un ideal de salvación puramente

[1] J. MARÉCHAL, *Studies in the Psychology of the Mystics*, trad. Algar Thorold (Benziger, 1927), págs. 101, 133.

[2] Cf. ROUSSELOT, *Les Yeux de la Foi*.

individual y exclusivo. Cuanto más religioso es un hombre, mayor comprensión muestra ante la necesidad común de la humanidad. Todos los fundadores de las religiones mundiales, incluso aquellos que, como los budistas, fueron extraordinariamente inflexibles en su absolutismo religioso, no se preocuparon solamente de la propia experiencia religiosa, sino también de esa necesidad común de la humanidad. Aspiraron a constituirse en redentores y descubridores de caminos —vadeadores, como los indios les llamaron—, cuya misión era la de rescatar a su pueblo de la oscuridad y del sufrimiento humano.

Y esa preocupación no se mostró nunca tan acuciante como en la tradición religiosa de Occidente, aunque ello no signifique que no exista bajo una forma u otra en todo pensamiento religioso, por abstracto e intelectual que sea. Se encuentra sobre todo en Platón, ejemplo perfecto del metafísico puro, quien no obstante convirtió su metafísica en la base de un programa de reforma social y política. Y, por cierto, el punto de partida de su investigación metafísica, según afirma él mismo en la Séptima Epístola, se fundó en los intereses políticos y en su convicción de que el Estado existente era un caos de confusión moral e injusticia. Pero aunque Platón reconoció, con la pureza y exactitud de detalle de un educador religioso, la necesidad de establecer contacto entre la vida social y la realidad espiritual y de relacionar las actividades racionales humanas con el conocimiento intuitivo superior, no supo hallar la disciplina puramente intelectual que se requiere para llevar eso a cabo. Por una parte, admitió que era preciso sustraer a la humanidad del mundo sombrío de las apariencias y de los cánones de falsa moral para conducirla hacia la luminosidad pura y blanca de la realidad espiritual; y, por la otra, expresó la convicción de que se debía obligar al ser contemplativo a abandonar sus alturas visionarias «y a descender de nuevo hasta los prisioneros para compartir sus labores y sus honores» [1]. Pero, como él mismo dice, el hombre espiritual está en condiciones de inferioridad con respecto al mundo de la política y de los negocios. Los ojos que han mirado hacia el sol no pueden distinguir las sombras de las cavernas, y el hombre que se ocupa de las cosas eternas, que desea huir de aquí para llegar a Dios mediante la santidad, la justicia y la sabiduría, no puede luchar por el poder político en competencia abierta con «el hombre de negocios ordinario» [2], astuto y artero. Ningún ejemplo podría mostrar con más exactitud la imposibilidad de curar las enfermedades de la humanidad por medio de la inteligencia pura que la tentativa del propio Platón de reformar el estado de Sicilia dando lecciones de matemáticas a un joven tirano. Los problemas políticos del mundo griego no los resolvió un rey-filósofo, sino los *condottieri* y los generales macedónicos y, por consiguiente, el golfo que separaba al mundo espiritual de la vida humana fue ensanchándose irremediablemente hasta la llegada del cristianismo.

En Oriente, por el contrario, el concepto religioso de la vida triunfó

---

[1] *República*, 519.
[2] *Theaetetus*, 176.

y dominó plenamente en el terreno cultural. En India, particularmente, el ideal de intuición espiritual no quedó confinado a unos cuantos filósofos y místicos, sino que se convirtió en el objetivo primordial del desarrollo religioso. Fue, como dijo el profesor de La Vallée Poussin, «el gran descubrimiento que ha subsistido durante más de veinticinco siglos como la verdad que más venera el pueblo indio». El hombre que sea incapaz de comprender esto tampoco podrá comprender la religión de la India ni la civilización con la que está tan íntimamente ligada. Por cierto, la mentalidad occidental tiende a dar una interpretación falsa al curso que sigue el pensamiento indio, y a parafrasear las enseñanzas de los upanishads de acuerdo con sus propios métodos de filosofía idealista. Para ella, la doctrina india de contemplación es un panteísmo filosófico de tipo más bien intelectual que religioso. Y sin embargo, en la mística occidental —en la de Eckart o Angelus Silesius más bien que en la de filósofos como Hegel o Spinoza— es donde se observa un paralelismo real con el pensamiento del vedanta; y ello no conduce al panteísmo, en el sentido que le damos a esta palabra, sino a una teoría extrema de trascendencia que podría denominarse superpanteísmo. El panteísmo occidental es una suerte de democracia espiritual en la que todas las cosas equivalen a Dios, pero no es el «no dualismo» del vedanta, ya que éste es un absolutismo espiritual en el que Dios es la única realidad. A primera vista pudiera parecer que la diferencia entre la afirmación de que todo lo que existe es divino y la de que nada existe excepto lo divino es prácticamente insignificante. Pero desde el punto de vista religioso esa diferencia no puede ser mayor, pues «si este mundo transitorio es el verdadero», dice un vedantista medieval, «entonces no existe la liberación a través de Atman y las sagradas escrituras carecen de autoridad y el Señor no dice la verdad... El Señor que conoce la realidad de las cosas, ha declarado: «Mi ser no está contenido en las cosas, ni los seres moran en mí» [1].

Dios es la única realidad, y aparte de El no existe nada. En comparación con El, nada es real. El universo sólo existe en la medida que forma parte de El. El es el yo de nosotros mismos y el alma de nuestras almas. Hasta este punto el vedanta no difiere esencialmente de las enseñanzas de la teología cristiana. La única distinción vital reside en el hecho de que la religión india no considera la idea de la creación, y se enfrenta, por tanto, con el dilema de que o bien el universo en general es una ilusión —Maya—, un sueño que se desvanece tan pronto como el alma despierta a la intuición de la realidad espiritual, o que el mundo es la manifestación de la propia mente divina, la personificación condicional del Ser Absoluto.

De ahí que no hay cabida en ella para la intervención real del principio espiritual de la vida humana. La ética india es ante todo una ética de evasión, de liberación de la existencia condicional y de la repetición incesante del nacimiento. La vida humana es objeto de compasión para el hombre sabio, pero también es objeto de desprecio. «Como el cerdo va a la gamella, así marcha el insensato hacia el útero», dice el proverbio budista, mientras

[1] *Vivekachudamani* (atribuído a SANKARA). Trad. C. Johnston, pág. 41.

que la actitud hindú, aunque menos cruda, no es esencialmente diferente. «Los hombres están ligados al mundo de los sentidos por la maraña múltiple de los deseos, y al final, caen, sin haber vencido, como los diques de arena se desploman en las aguas. Al igual que los granos de sésamo para dar su aceite, todas las cosas son trituradas por las ruedas del molino de la creación, para lavar así las máculas de la ignorancia que les aqueja. El marido se hace cargo de los trabajos viles en atención a su mujer, y él es, por su propia acción, la víctima de las máculas que poseen al hombre en el mundo del más allá y en éste. Todos los hombres están unidos a hijos, mujeres y parientes: se hunden en el mar viscoso de los sufrimientos como añosos elefantes en la foresta.» [1].

Es cierto que el hinduísmo ortodoxo exige el cumplimiento de los deberes sociales y el ejercicio de una actividad exterior, pero también recuerda que ese principio no conduce a la transformación de la vida mediante la acción moral, sino simplemente a la aceptación fatalista del orden establecido. Ese es el tema de la obra más grandiosa de la literatura india, el *Bhagavad-Gita*, que incita a adoptar una actitud moral diametralmente opuesta a la de la mentalidad occidental. Cuando Arjuna se estremece ante las maldades de la guerra y declara que prefiere morir a derramar la sangre de sus hermanos, el dios no alaba su decisión sino que invoca la doctrina de la trascendencia e impasibilidad del ser verdadero como justificación de la crueldad del guerrero.

«Has de saber que la sustancia de este universo es imperecedera; no hay nada ni nadie capaz de hacer perecer a ese ser inmutable.

» ... El morador de ese cuerpo no puede ser jamás herido en los cuerpos de seres cualesquiera. ¡Oh, tú, de la estirpe Bharata! Por tanto, no haces bien en lamentarte por cualquier ser nacido. Y considerando asimismo tu propia Ley, no deberías sentir desmayo, pues para un caballero no hay nada más sagrado que la contienda legítima» [2].

El orden sagrado, que es el fundamento de la cultura india, es la verdadera espiritualización de la vida humana; es, simplemente, el orden natural visto a través del velo del idealismo metafísico. Incluye los elementos más barbáricos y faltos de ética junto a las verdades metafísicas más profundas, puesto que en presencia de lo absoluto y lo incondicional todas las distinciones y los matices de valores pierden su valor.

La experiencia de la India es suficiente para demostrar la imposibilidad de formar una religión dinámica basándose exclusivamente en el principio metafísico, puesto que la intuición no proporciona una base real para la acción social. Por otra parte, si se abandona el elemento metafísico para contentarse con los ideales puramente sociales y éticos, se está todavía muy lejos de cualquier solución aceptable, puesto que no se dispone de una base de orden espiritual; la unidad del mundo interior se disuelve en el subjetivismo y el escepticismo, y la sociedad se ve amenazada por la anarquía y la desintegración. Y puesto que la vida social no puede existir sin

---

[1] MAHABHARATA, XII, cap. 174, trad. L. D. Barnett.
[2] *Bhagavad-Gita*, II, págs. 17, 30-31, trad., L. D. Barnett.

orden, resulta necesario recurrir a algún principio compulsivo externo, bien sea político o económico. Ese principio aparece en el mundo antiguo bajo la forma de despotismo militar, como en el imperio romano, y en el moderno con la organización más completa y de mayor alcance de la maquinaria económica. Es cierto que en ella encontramos orden, pero es un orden mucho más inhumano e indiferente con respecto a los valores espirituales que el orden teocrático y estático de las religiones-cultura orientales.

Pero, nos preguntamos, ¿es que no hay una alternativa entre el occidentalismo y el orientalismo, entre el orden espiritual que no reconoce las necesidades humanas, y el orden material que no considera los valores espirituales? Tenemos todavía la religión tradicional de nuestra propia civilización: el cristianismo. Una religión que no es totalmente metafísica ni meramente ética, sino que hace partícipe del mundo espiritual a la vida humana, en fructuosa y vital comunión.

En el mundo antiguo el cristianismo se distinguió de todas las religiones rivales por su fe en una sociedad sagrada y en un proceso histórico de redención, y la calidad militante e indomable de ese concepto le hizo triunfar en su lucha con la civilización secular. Pero ello no basta para justificar su interés religioso. En adición a los aspectos social e histórico de su enseñanza, el cristianismo aportó asimismo una nueva doctrina de Dios y una nueva relación entre El y el alma humana. El judaísmo ha sido la menos mística y la menos metafísica de todas las religiones. Reveló a Dios como Creador, Legislador y Juez, y exigió la obediencia de sus leyes y el cumplimiento ritual del sacrificio y de la pureza ceremonial para poder establecer contacto con El. Pero al transformar Jesús la comunidad nacional en una nueva sociedad espiritual universal se produjo el correspondiente cambio en la doctrina de Dios. Dios dejó de ser la deidad nacional del pueblo judío, localizado por así decirlo en Sinaí y Jerusalén, para convertirse en el Padre de la raza humana, en el Fundamento universal de la existencia y «en Quien nosotros vivimos, nos movemos y somos». Y cuando San Pablo apeló al testimonio del poeta estoíco, reconoció que el cristianismo estaba dispuesto a aceptar la herencia metafísica del pensamiento helénico, así como la revelación histórica de la profecía judía.

Eso aparece con mayor claridad en la identificación de Logos y el Mesías en el prólogo del cuarto evangelio de San Juan. Jesús de Nazaret no fue solamente el Cristo, el Hijo de Dios: fue también la Divina Inteligencia, el Principio del orden y de la inteligibilidad del mundo creado. Así, pues, la oposición entre el ideal griego de la intuición espiritual, y el Dios-Hombre de la revelación judía —una oposición que Philo ha tratado en vano de suprimir mediante una síntesis filosófica artificial— desapareció al fin ante la nueva revelación de la Encarnación de la Palabra. Como San Agustín ha dicho, el cuarto evangelio es esencialmente el evangelio de la contemplación, pues mientras los tres primeros evangelistas se ocupan de la misión externa de Jesús como Rey mesiánico y como Redentor, y enseñan las virtudes activas de la vida cristiana, San Juan es, ante todo,

«el teólogo» encargado de anunciar los misterios de la Naturaleza Divina y de enseñar el camino de la contemplación [1]. Jesús es el puente entre la humanidad y la divinidad. En El no sólo se manifiesta Dios al hombre, sino que se participa también de la forma vital. El es la Luz Divina que transforma a la naturaleza humana y la invita a compartir su propia actividad sobrenatural.

De ahí la insistencia del cuarto evangelio sobre el elemento sacramental de la enseñanza de Cristo [2], puesto que en virtud de los sacramentos, la Encarnación de la Divina Palabra deja de ser un simple hecho histórico para convertirse en un punto de contacto perceptible y vital con la vida del creyente. Lejos de ser una concepción mágica y extraña superimpuesta desde el exterior a la doctrina del Evangelio, constituye el corazón del cristianismo, puesto que el ideal judío de un ritual externo se transforma en la adoración de la comunión espiritual en virtud del principio sacramental exclusivamente. La idea moderna de que la sacramentación es incompatible con el elemento «espiritual» o místico de la religión carece de fundamento, al igual que la generalizada creencia en la oposición entre la religión y la teología. Solamente cuando referimos la teología al racionalismo religioso y a la religión espiritual, en una aleación de ética y emotividad, es cuando no hay lugar para la sacramentación; pero, bajo esas condiciones, el misticismo genuino y la verdad metafísica desaparecen igualmente. Cada uno de ellos es parte esencial del desarrollo histórico del cristianismo. En la gran edad del pensamiento teológico creador, la formación del dogma estaba ligada orgánicamente a la sacramentación y al misticismo. Una realidad única poseía tres aspectos diferentes: el gran misterio de la Redención final del pecado y la iluminación y deificación de la humanidad por la Encarnación de la Divina Palabra, admitida incondicionalmente por Ritschl y sus seguidores —como Harnack—, aunque si bien incluyen al misticismo, a la sacramentación y a la teología científica en una condenación común.

Sin embargo, su crítica de la formación del cristianismo griego no está enteramente injustificada, pues los elementos históricos y sociales, a los que Ritschl atribuye una importancia tan exclusiva, forman parte integral de la tradición cristiana, y al apartarse de ellos, la parte mística y metafísica de la religión resulta estéril y desfigurada. La tendencia de la mentalidad bizantina a concentrar su interés en ese aspecto del cristianismo fue causa de la relajación de la energía moral y de la libertad espiritual e iniciativa de la Iglesia; el cristianismo oriental muestra inclinación a convertirse en una religión absolutamente estática, de tipo oriental.

Es cierto que, puesto que ese ideal es puramente religioso, tiene mucho más en común con el cristianismo católico que cualquier ideal secular de la cultura europea moderna. El catolicismo y el orientalismo se unen contra la negación de la realidad metafísica y de la primacía de lo espi-

---

[1] *De Consensu Evangelistarum*, I, cap. 3-5.
[2] E. G. Juan, III, 5; VI. 32-58.

ritual, que es el error fundamental del Occidente. Como Sir Charles Eliot ha dicho muy acertadamente: «La oposición se produce realmente entre el pensamiento indio y el Nuevo Testamento..., el contraste fundamental se encuentra más bien entre la India y el Nuevo Testamento por una parte, y, por la otra, la convicción firme de las razas europeas —por muy ortodoxo que sea el cristianismo bajo el que disimulan su expresión— de que la realidad de este mundo es lo que verdaderamente tiene importancia. Esa convicción no sólo encuentra su expresión en la búsqueda declarada del placer y de la ambición, sino también en afirmaciones tales como la de que la mejor religión es aquella capaz de distribuir más bienes, y en tales ideales como la formación autodidacta o la justificación plena de los propios motivos o potestades. Aunque todavía existen monasterios y monjes, la gran mayoría de los europeos se resisten instintivamente a creer en el ascetismo, en la vida contemplativa y en el desprecio del mundo» [1].

Y, no obstante, a despecho de todo, no cabe discusión sobre las profundas diferencias que separan al cristianismo de las religiones puramente metafísicas e intuitivas.

En oposición a las religiones orientales del espíritu puro, que negaron el valor e incluso la realidad del universo material, la Iglesia ha mantenido inquebrantablemente su fe en una revelación histórica, que no sólo implica la consagración de la humanidad, sino también la del propio cuerpo. Ese fue el gran error de la mentalidad oriental, que aceptó con prontitud la idea de un Avatar o la teofanía de un Aeon divino, pero que era incapaz de enfrentarse con las consecuencias de la doctrina católica de las dos naturalezas y de la total humanidad del Logos hecha carne. Esa concepción de la Encarnación como puente entre Dios y el hombre, como enlace entre los cielos y la tierra, como canal donde el mundo material se espiritualiza y retorna a la unidad, distingue al cristianismo de todas las religiones orientales e implica una actitud completamente nueva ante la vida. La salvación no se logra con la evasión total de la existencia física ni la concentración del intelecto superior en la contemplación del Ser puro, sino mediante una actividad creadora que afecte a cada una de las partes que componen la compleja naturaleza humana. Y esa actividad se personifica en una asociación bien definida que participa de la vida divina del Espíritu y que al propio tiempo pertenece al orden perceptible de la realidad histórica.

Así, pues, el cristianismo católico ocupa una posición intermedia entre los dos ideales espirituales y las dos concepciones de la realidad que han dividido al mundo civilizado y a la experiencia humana. Para el Occidente, sus ideas tienen un carácter místico y extraterreno, mientras que a juicio de los orientales se ajustan exclusivamente a la realidad histórica y a la actividad moral. Es, pues, un extraño en ambos campos y su hogar está en todas partes y en ninguna, como el hombre mismo, cuya naturaleza mantiene un equilibrio peligroso entre el mundo de la realidad perceptible

[1] C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, vol. I, pág. 9.

y el del espíritu, sin pertenecer completamente a ninguno de ellos. Sin embargo, en virtud precisamente de esa posición ambigua, la Iglesia católica se alza como mediador entre el Este y el Oeste, entre el ideal de la intuición espiritual y el de la actividad social y moral. Unicamente ella posee una tradición que puede satisfacer a la naturaleza humana y relacionar la realidad trascendente del Ser Espiritual con la experiencia humana de las realidades de la vida social.

1931.

SECCION 3.ª: EL URBANISMO Y LA NATURALEZA ORGANICA DE LA CULTURA

1. Evolución de la ciudad moderna

El problema de la ciudad industrial tiene un carácter esencialmente moderno cuyo pleno significado estamos empezando a comprender ahora. Durante los siglos transcurridos desde que el hombre principió a construir ciudades, el mundo no ha visto nada que se asemeje al movimiento que, en unas cuantas generaciones, ha cubierto de un espeso conglomerado de ciudades todas las regiones de Europa y América. A principios del pasado siglo las ciudades de Alemania, por ejemplo, seguían sin experimentar ningún cambio de importancia desde la terminación de la Edad Media. Continuaban siendo autónomas, y cada una de ellas estaba aislada de su región circundante por una barrera de hábitos y costumbres propios; sus artesanos estaban todavía sujetos a la antigua regulación gremial, mientras que los ciudadanos formaban una casta hereditaria dividida de forma tajante en nobles y campesinos. De las mil ciudades corporativas de Prusia, solamente diecisiete contaban con más de 10.000 habitantes, mientras que otras muchas eran simples poblados de unos centenares de almas. Pero hacia fines de siglo la sociedad, sin excepción, sufrió un cambio radical. Grandes ciudades industriales surgieron en todos los rincones del país; el descendiente del siervo del siglo XVIII se convirtió en un operario industrial de filiación socialista o en un viajante de comercio. Grandes *trusts* y carteles, controlando vastos recursos, sustituyeron a las artesanías reguladas por los viejos gremios.

Así, pues, el nuevo movimiento industrial no significaba ni más ni menos que la transformación total de la civilización. La antigua vida ciudadana de Europa, cuya tradición ininterrumpida se remontaba a la época caro-

lingia y continúa durante todo el siglo XVIII, comenzaba a extinguirse. La ciudad que la iba a reemplazar era una nueva creación sin pasado cívico ni conexión orgánica con la tradición ciudadana europea.

Este nuevo tipo de ciudad apareció por primera vez en Inglaterra en el siglo XVIII, es decir, en la edad y en el país en que la vida de la ciudad antigua acusaba su máxima decadencia. En Inglaterra y, en general, en el noroeste de Europa, la ciudad nunca había tenido la misma organización social que en los países mediterráneos. En éstos la civilización había conservado el carácter que la ciudad estatal grecorromana había impreso en sus ciudades. Incluso hoy día, las capitales de provincia preservan parte de su vitalidad como centros regionales y el patriotismo supremo de un hombre se dedica preferentemente a la ciudad natal. Allí también, las clases educadas y directivas son, casi exclusivamente, residentes urbanos —el noble no menos que el verdadero *bourgeois*—, y hasta el hacendado rural tiene su residencia fija en el «palacio» ciudadano y no en su villa campestre. Pero en la Europa septentrional eso no ocurrió jamás. En ella la unidad social usual era la pequeña población, cuyo centro lo constituían la iglesia y la residencia de la jurisdicción territorial. En la Edad Media, las clases directivas se aislaban en sus feudos para entregarse a la caza y a la guerra, despreciando a los habitantes de las ciudades, como si fueran una casta inferior de mercaderes y artesanos. Y mientras que en Francia y en los países bajo la influencia francesa las monarquías renacentistas se encargaron de hacer variar esa situación y convirtieron a la nobleza en una nueva clase de artesanos ciudadanos, en Inglaterra la monarquía del Renacimiento fue derrotada y la aristocracia rural ganó el control del orden político. Los hidalgos rurales, descendientes directos de los señores feudales del medievo, vivían todavía en sus propiedades y hacían gala de un desprecio auténticamente feudal de la ciudad, mostrando una pasión más que medieval por la caza. En su capacidad de jueces de paz, eran los verdaderos rectores del pueblo, y como miembros del Parlamento, absorbían el poder en otros tiempos ostentado por la Corte, por una parte, y por los agricultores asociados y las ciudades corporativas, por la otra. La evolución de la sociedad inglesa en los siglos XVII y XVIII se produjo en sentido inverso a la del Continente; de monarquía urbana se convirtió en aristocracia rural. Y fue la Inglaterra que siguió esa tradición y la que era gobernada por esa clase la que súbitamente se precipitó en la corriente intensa de la revolución industrial.

Ello basta por sí solo para explicar el carácter incierto e inorgánico de la formación de las nuevas ciudades. Los órganos sociales activos eran los del Estado nacional, y su carácter era rural y aristocrático. La labor en las nuevas minas de carbón y fábricas era para los rectores del país algo semejante a lo que el trabajo de las cuadrillas de esclavos en los estados provinciales era para el senador romano, es decir, algo ajeno a ellos e inferior a la vida cívica ordinaria. La constitución medieval de la municipalidad cesó de funcionar en consecuencia. Las formaciones gremiales eran puras antiguallas supervivientes. El cuerpo de hombres libres había prácticamente desaparecido; el trabajo fundamental del Consejo de los

Comunes era llevado a cabo por los justicias municipales de paz y por un número de cuerpos irregulares —comisarios de urbanización, comisarios de policía, etc.—, creados por decretos especiales del Parlamento. Algunas de las principales poblaciones industriales no eran siquiera ciudades corporativas. El mismo Manchester estuvo gobernado por un consejo territorial, convocado y presidido por el lord administrador de la Jurisdicción Territorial, hasta bien entrado el año 1846. A comienzos del siglo XIX no existían aún magistrados residentes, y esa gran ciudad dependía de la autoridad de los justicias de condado vecinos, como si se tratara de cualquier villorrio rural.

Además, como las clases directivas no eran residentes urbanos, no existía ninguna oportunidad de comunicación y reajuste entre las nuevas ciudades industriales y los sistemas de la vida civilizada. Incluso los industriales ricos no tenían su residencia permanente en la ciudad origen de sus riquezas. Su única ambición era la de huir de la ciudad para reunirse con la sociedad campesina, que conservaba todo su prestigio social hasta en los distritos donde el avance material de las nuevas ciudades era más acusado. En la Florencia medieval los nobles fueron a la ciudad cuando ésta se enriqueció; pero en el Leeds o en el Manchester del siglo XIX, los comerciantes y los industriales huyeron al campo. El patriotismo típico que impulsó al mercader medieval a dedicar una gran parte de su riqueza al servicio y adorno de la ciudad, brillaba por su ausencia en las ciudades inglesas. Y, de la misma forma, la clase semisierva de los asalariados, que constituía el verdadero núcleo demográfico de los centros urbanos, se fue formando sin tradiciones ni ideales, sin participación en los privilegios nacionales ni en el gobierno de su ciudad. Su nivel de vida era incluso inferior al de la clase rural de la que eran originarios, y sus intereses eran, asimismo, más limitados. Sin duda, el artesano medieval no poseía un nivel de vida tan elevado, pero, al menos, participaba en los asuntos de tipo orgánico y activo de la ciudad; y la diferencia entre su existencia y la del minero o hilador en las postrimerías del siglo XVIII, es la misma que existe entre la civilización y el barbarismo. La vida del residente urbano medieval, fuera rico o pobre, se desarrollaba en su propia ciudad y el individuo tomaba parte en el movimiento de su mundo exterior como miembro que era de un organismo cívico; por otra parte, el ciudadano rico de la era industrial fue, por principio, un súbdito de la nación, mientras que el asalariado apenas recibía la consideración de ciudadano.

Así, pues, es inútil tratar de comprender el crecimiento de la ciudad industrial mediante el estudio de un proceso interno de desarrollo, tal y como lo encontramos en la historia de la ciudad griega o de la medieval. Las nuevas ciudades no eran sociedades que tuvieran plena conciencia de su existencia ni de su autodeterminación: eran los órganos de un movimiento nacional e imperialista de expansión económica. Y así como la gran época expansionista de la Roma imperial marcó la decadencia de la antigua vida municipal y la terrible degradación del elemento esclavo, el movimiento industrial de la Inglaterra del siglo XVIII produjo trastornos en la vida cívica de la ciudad y en la condición legal del asalariado. El mis-

mo espíritu de disciplina despiadada, temeraria y rígida que caracterizó a la marina del siglo XVIII fue el que, en las nuevas ciudades, exigió el sacrificio de las amenidades de la vida a la riqueza nacional. A costa de los esfuerzos infrahumanos de dos o tres generaciones de trabajadores y de la energía demoníaca de organizadores y patronos, Inglaterra afirmó su posición de «taller del mundo».

El carácter real de ese movimiento quedó disfrazado con la diagnosis falsa de los economistas, pues un siglo después de Adam Smith los profetas del comercio libre y del *laissez faire* en la industria quisieron interpretarlo como un proceso de carácter individual cuando en realidad se debió esencialmente a medio siglo de esfuerzo nacional disciplinado. La libertad económica que la industria y el comercio ingleses se habían asegurado no era la libertad abstracta de los filósofos del siglo XVIII, sino la libertad del joven gigante que se despoja de su armadura, en este caso representada por las restricciones anticuadas, para luchar libremente con sus oponentes. El carácter verdadero de aquel período no fue la libertad, sino la conquista económica y la explotación. Inglaterra monopolizó casi exclusivamente los nuevos métodos industriales y su fuerza naval y comercial la capacitó para dar salida a sus nuevos productos en todos los mercados del mundo —incluso en los de India y Africa occidental—, mientras que las potencias rivales tropezaban con el obstáculo de las antiguas restricciones económicas o con las tribulaciones de la guerra y la revolución. Los economistas no supieron comprender que se trataba de una ventaja puramente temporal, y la atribuyeron a la necesidad de establecer nuevas leyes económicas. Y, como creían en la armonía (providencialmente establecida) del bienestar del individuo y el de la nación, supusieron naturalmente que el movimiento industrial británico se adaptaba de forma ideal a las verdaderas necesidades de la humanidad en general.

Finalmente, hacia mediados del siglo XIX, el nuevo sistema culminó con la revolución de los medios de transporte y de las comunicaciones y con la puesta en práctica inmediata del ideal de los economistas sobre el mercado mundial. Esa evolución no sólo dio un impulso formidable al movimiento industrial en general, sino que revistió también gran importancia en la formación de la ciudad industrial. Se suprimieron todas las limitaciones sobre la extensión de las ciudades, y se rompieron los últimos lazos que unían a la ciudad industrial con los distritos rurales circundantes. La ciudad vivía enteramente por y para el mercado mundial; obtenía sus alimentos de un continente, las materias primas para su industria de otro y, posiblemente, exportaba el producto terminado a un tercero.

Así, pues, ya no era en ningún sentido una parte o servidora de su propia región, ni estaba fundamentalmente organizada como el lugar apropiado para la residencia de sus componentes. Era un ergástulo cosmopolita destinado a la producción de riqueza. La codicia, que fue la fuerza motriz de ese desarrollo, se mostró en todos los aspectos de su vida. De este modo, tanto los intereses del productor como los del consumidor estaban subordinados a los del intermediario, a los financieros, banqueros, corredores de bolsa y comerciantes, que eran los representantes del principio vital

de aquel orden, en la misma forma que el caballero y el eclesiástico lo fueron del estado medieval. Y ese mismo espíritu se enseñoreó de los métodos de urbanización de la ciudad industrial: no se erigió en consideración a la belleza estética o a la conveniencia, sino para el provecho inmediato del propietario del terreno y del constructor especulador. El *ethos* de explotación, el espíritu del Gradgrind de Dickens o del Mr. Bottles de Matthew Arnold, fue una fuerza efectiva y muy real durante el siglo XIX, y a su debido tiempo moldeó la civilización inglesa en no menor medida que lo hizo el *ethos* militarista en Prusia.

Las ciudades típicas de la edad industrial, la ciudad algodonera del Lancashire de hace un siglo, el Pittsburgh o el Chicago en la pasada generación, o la nueva ciudad-fábrica rusa de 1914, se asemejaban a los grandes campamentos mineros de los terrenos auríferos de California y Australia. No se trataba realmente de ciudades, sino de agrupaciones fortuitas de individuos que se agrupaban para explotar la nueva fuente de riqueza o para explotarse entre sí, vivían en caótico desorden y sufrían incomodidades, sin pensar en nada que no fuera la ganancia del momento. Y cuando el campamento minero fue reemplazado oportunamente por una ciudad comparativamente organizada, vemos que el orden industrial se convierte gradualmente en algo muy distinto.

Durante la segunda mitad del siglo XIX entran en liza nuevos factores que anuncian el fin del período triunfal del monopolio económico. El industrialismo ya no se confina a aquellas sociedades que comprendieron antes que nadie cómo utilizarlo provechosamente; se extendió por todo el mundo con sorprendente rapidez. Los estadistas y economistas de los países del Continente percibieron que las doctrinas del *laissez faire* y del comercio libre solamente servían para acentuar la inferioridad económica de los países menos desarrollados y, por tanto, comenzaron a hacer uso de todos sus recursos técnicos y científicos para organizar y proteger a las fuerzas industriales de sus propios países. Así nació el nuevo tipo germánico de industrialismo, tan diferente, en su coordinación ordenada y burocrática, del desorden casual de nuestra propia revolución industrial. Sin embargo, esa ventaja inicial se pagó con creces con la intensificación siempre creciente de la competencia internacional y la lucha desesperada por mercados y colonias, acompañadas de una producción ingente de armamentos, que culminó con la guerra europea.

La formación de industrias rivales, al igual que la de armamentos rivales, es un proceso que contiene en sí las causas de su destrucción. Cada vez es más evidente que la producción puede llegar a adquirir un volumen totalmente desproporcionado a la capacidad adquisitiva de los mercados. La prosperidad de la Inglaterra industrial de la época victoriana, con su mano de obra barata y sus elevados beneficios, se fundó, por una parte, en el bajo precio de los productos procedentes de las granjas americanas de reciente creación y, por la otra, en el control de los mercados de la India y de otros países por donde aún no había pasado la industrialización. El nuevo carácter universal del industrialismo pone a ambos factores en peligro. Ningún país resulta ya demasiado viejo o demasiado nuevo para

transformarse en una potencia industrial. Las ciudades de Estados Unidos representan ya un número suficiente de consumidores para absorber las cosechas del Oeste medio; India aspira a conseguir su autonomía industrial y Japón, el imperialismo industrial. Y ese vasto desarrollo del mundo industrial y de la población necesita cada vez más de los recursos naturales de la tierra. Hace un siglo no era una locura suponer que el carbón británico y la riqueza maderera americana durarían eternamente; pero las generaciones subsiguientes dilapidaron la riqueza acumulada durante siglos con tal despreocupación que al comenzar el siglo XX se hizo evidente que tanto la explotación intensiva del carbón y de las reservas forestales como la cultivación extensiva de praderas vírgenes habrían de someterse a una política conservadora y a nuevos métodos económicos.

Aún más, a medida que los países débiles comenzaban a rebelarse contra la explotación económica por parte de las grandes potencias industriales, las clases sociales más débiles principiaban a afirmar sus derechos a la participación en el control y en los beneficios de la industria. El asalariado no fue nunca un colaborador decidido en el encuadramiento industrial, y hasta muy recientemente no poseyó la organización ni la instrucción necesarias para hacerse oír. La fluidez y docilidad de la mano de obra eran factores esenciales en el antiguo sistema industrial, pero desde el momento en que se pensó en hacer del trabajador un socio colaborador de la industria hubo que introducir necesariamente un nuevo sistema. Todos los fenómenos accesorios de disputa laboral y de propaganda socialista representan un cambio bastante significativo en la mentalidad social, es decir, la rebelión de la mente popular contra el *ethos* de la explotación y la aparición de un nuevo *ethos* humanista que enfrenta las cuestiones vitales y estéticas con las mecánicas y financieras.

Esa evolución comenzó a señalarse a fines del siglo XIX en forma de un amplio movimiento a favor de las mejoras en las condiciones de vida de la ciudad industrial. Con ello se produjo una reacción del espíritu de municipalidad y los hombres volvieron a considerar a la ciudad como el lugar donde se ha de vivir y no, simplemente, como una cantera de explotación. En la práctica ese espíritu se tradujo en reformas sanitarias, en la creación de empresas e instituciones municipales y, por último, en un movimiento de urbanización de la ciudad. Sin embargo, los reformadores sociales, al igual que sus contemporáneos, los socialistas no creían en la posibilidad de un gran cambio en el proceso industrial. Dieron por supuesto el hecho de que se crearía una ciudad gigante, y pensaron solamente en hacerla más habitable. Su actitud con respecto a la zona rural circundante era suburbana más bien que regional, es decir, para ellos era un espacio aprovechable para la expansión de la ciudad, y no el complemento social de la ciudad con la que debía unirse de una forma orgánica.

Sólo durante los últimos veinte años se ha llegado a comprender el significado de los nuevos factores económicos y sociales, y a reconocer la aparición de un nuevo tipo de industrialismo, de un «orden neotécnico» que aporta una idea sobre la nueva ciudad industrial. Estamos siendo testigos, por una parte, del intento de dar carácter universal al industrialismo,

y, por la otra, de la reacción de la agricultura, que devuelve la prosperidad al campesino irlandés y al del Continente y les permite resistir con mayores medios económicos la explotación del intermediario. El mismo proceso tiene lugar, aunque de forma algo diferente, en los Estados Unidos y en Canadá, donde los granjeros se organizan política y económicamente. En todas partes el productor agrícola se hace fuerte contra el consumidor urbano. En Europa central hemos visto ya que el campo toma su revancha mediante la explotación de las ciudades, y no está lejos el momento en que la ciudad gigante, que, dicho sea de paso, no dispone de una fuente suministradora regular, sino que ha de depender de las reservas de los mercados mundiales, se encuentre en una posición extraordinariamente difícil.

El proceso general de compensación producido por esos cambios favorecerá en definitiva al pequeño industrial urbano, especialmente a aquel que tenga más contacto con la vecindad rural. No existe ninguna razón que justifique la concentración de las fábricas de la nación en torno a las minas de carbón. La única ventaja evidente, la economía que se obtiene en el fletaje del carbón, queda ampliamente contrarrestada por el desperdicio y el desorden que acompañan al movimiento, mientras que si se adoptara la política opuesta de descentralización en la industria se obtendrían grandes ventajas compensadoras, incluso en el orden económico. Si el industrialismo lograse al fin un equilibrio estable es probable que cada ciudad poseyera sus propias fábricas, pero la típica ciudad-fábrica se convertiría en algo perteneciente al pasado. El futuro no será la colmena gigante de la industria cosmopolita, sino más bien la ciudad de tipo medio, con 50.000 a 100.000 habitantes, de elevado desarrollo industrial, pero también el verdadero centro del distrito rural en que esté emplazada. Pues cuanto más unida está la ciudad a su zona agrícola natural —tanto social como económicamente—, más fortaleza tendrá y mayores serán los recursos y riquezas que de esa unión se deriven. Hasta el momento, ese contacto ha brillado por su ausencia. Tanto en Europa como en América, se observa la presencia de una extraña cuña social e intelectual entre el campo y la ciudad, y hasta la pequeña población —como la que describe Sinclair Lewis en su novela *Main Street*— es parásita del granjero. Pero lo que no se concibe fácilmente es que la existencia de esa cuña persista. En Inglaterra ya observamos que los nuevos medios de transporte ponen al habitante de la pequeña población en contacto con su capital regional, y en todas partes el trabajador de la tierra adquiere los gustos y mentalidad del habitante urbano, mientras que la antigua vida y carácter campesinos, que apenas cambiaron desde el siglo XV al XIX, se van esfumando progresivamente. Y ese proceso de interpenetración no se detendrá necesariamente con la simple urbanización del rústico. Esperemos, sin embargo, que la ciudad sepa devolver lo que recibe; esperemos que establezca una vez más contacto con el campo que la rodea y se interese en las actividades naturales de éste, pues su falta de iniciativa le ha hecho pasar por muy malos momentos.

Estos comentarios nos hacen pensar en la ciudad-jardín ideal; pero los proyectos de la ciudad-jardín, tal y como se llevan a cabo actualmente,

tienden a convertir las ciudades satélites en suburbios, en lugar de crear centros urbanos regionales. Uno se podría preguntar si esto es conveniente en un país tan desarrollado y con un índice demográfico tan elevado como el de Inglaterra, y si nuestra verdadera política no debería ser la de reformar y desarrollar las ciudades rurales ya existentes. Hasta el momento no se ha prestado la debida atención a los problemas de la ciudad-mercado; y no se puede dudar que si se dedicara una pequeña parte del esfuerzo y de los gastos destinados a las mejoras de la ciudad industrial gigante y a la creación de la ciudad-jardín, a la ciudad-mercado del tipo de Evensham, o a los centros de condado como Salisbury o York, se obtendrían notables resultados. En muchas de esas ciudades no se encuentran las desoladoras dificultades materiales con que tropieza el proyectista urbanizador en la gran ciudad industrial, puesto que no son un caos amorfo como esta última. Han conservado su forma orgánica y usualmente poseen suficiente espacio para la expansión y el trazado secundarios. Los obstáculos que se oponen a esa mejora son más bien de tipo moral que material, son, en realidad, el peso muerto de la apatía tradicional y la ausencia del espíritu cívico y de corporación. Y ello se debe principalmente a las condiciones de la edad industrial, que ha absorbido la vitalidad del campo y de las ciudades que le servían. La desaparición de esas condiciones y la aparición de un industrialismo diferente producirían sin duda un despertar económico de las ciudades más pequeñas y, en consecuencia, una renovación de la vida cívica.

Por otra parte, no se puede negar el hecho de que este país se comprometió de forma tan precipitada a emplear el primitivo tipo de industrialismo, que las posibilidades de un desarrollo ulterior no parecen tan favorables como en otros países nuevos de ultramar o en los viejos países que se rezagaron en la realización de la revolución industrial. Sin embargo, la Inglaterra agrícola existe, y nuestras ciudades no pueden ignorar ese hecho por más tiempo. El progreso de la ciencia y la técnica modernas no es hostil, sino favorable a un contacto más íntimo entre la ciudad y su zona rural circundante. Tenemos razones para esperar que la ciudad del futuro —no menos que las de la antigüedad y las de la Edad Media—, sea una ciudad regional, es decir, la expresión cívica de la sociedad local. Pues cuanto mayor sea el control y el conocimiento que el hombre tenga de la naturaleza, más posibilidades tendrá de utilizar a pleno rendimiento todos los recursos, tanto de importancia primaria como secundaria, de la región natural a la que su vida está ligada.

1923.

2. El catolicismo y la mentalidad burguesa

La cuestión de la burguesía es una controversia real que los cristianos no pueden evadir. Pues no se puede negar que existe una falta de armonía fundamental entre la civilización burguesa y la cristiana, y entre la mentalidad del burgués y la de Cristo.

Pero antes de empezar, admitamos que la persecución del burgués

no tiene objeto. Pues todos somos más o menos burgueses y nuestra civilización es burguesa de pies a cabeza. Así, pues, vamos a descartar la idea de considerar al burgués al modo del comunismo ortodoxo, es decir, como si se tratara de un grupo de reptiles antisociales que han de ser exterminados sumariamente por el proletariado revolucionario. Porque si la sociedad tuviera que «liquidar» al burgués tendría que «liquidarse» a sí misma.

Ese fue el error de Marx. Su teoría sobre la indigencia creciente le indujo a pensar que la línea divisoria de las clases sociales se definiría con mayor claridad y precisión tan pronto como la marea ascendente de la miseria popular rompiera los diques e inundara el mundo hermético de la sociedad burguesa privilegiada. En lugar de eso hemos visto a la cultura burguesa, a la mentalidad burguesa e incluso al nivel de vida burgués, avanzar y expansionarse hasta alcanzar una difusión tal en el organismo social, que concluye por dominar el espíritu de la civilización moderna.

Y por eso, para poder comprender el carácter esencial del burgués, hemos de prescindir momentáneamente de la cultura burguesa universal, que es en realidad parte del mismo aire que respiramos, para dedicar nuestra atención a aquellos días en que el burgués era un tipo social distintivo que uno podía aislar de los restantes elementos sociales para examinarlo como un fenómeno independiente.

Ahora bien, originalmente el burgués formaba una clase limitada en número y altamente especializada que se formó en el recinto amurallado de la ciudad comunal del medievo. Lejos de constituir el ejemplo clásico del europeo medio, era un tipo excepcional, independiente en cierto modo de la jerarquía regular del Estado medieval, que era antes que nada una sociedad agricultora compuesta de nobleza, clero y elemento campesino. Su propia existencia estaba garantizada por una carta constitucional de privilegios que declaraba a la comuna ciudadana un *régime d'exception*. Así, pues, existía una profunda división entre los intereses materiales y la cultura social del burgués y del labrador, división que se acentuaba en la Europa oriental, la Alemania oriental, incluída, debido a que las ciudades eran a menudo islotes de habla y civilización alemanas entre una población predominantemente eslava. Y así, mientras el campesino trabajaba y el noble luchaba, el burgués gozaba de libertad para vivir a su gusto y para ocuparse de sus negocios y enriquecerse, dentro de los límites impuestos por la economía urbana medieval.

Todo eso parece infinitamente remoto para el mundo moderno. Pero hemos de recordar que no era tan remoto para la sociedad a la que pertenecían los fundadores del socialismo moderno, Lassalle, Marx y Engels. La burguesía alemana hizo su aparición en un régimen de derechos corporativos y privilegios que unían al burgués a su corporación, al artesano a su gremio, al campesino a su tierra y al judío a su *ghetto*. La generación que precedió a la de Marx presenció el derrumbamiento de esa estructura al igual que un castillo de naipes, con lo que el mundo quedó súbitamente a merced de los hombres que poseyeran el dinero y el espíritu de empresa necesario, es decir, de todo buen burgués.

Así, pues, el proceso que en la Europa occidental requirió siglos de desarrollo, en la Europa oriental y central se produjo en el lapso de una vida. Mientras que en Inglaterra y en Estados Unidos el espíritu burgués se convirtió en un elemento flúido que impregnaba el organismo social, en Alemania, Austria o Rusia era un factor fundamental en la vida social y ésa fue la razón de que Marx no encontrara dificultades para separarlo del resto de la sociedad y catalogarlo como la marca distintiva de una clase definidamente limitada.

Ello explica el hecho de que el odio de clases se acentúe más en el este que en el oeste europeo. Croce narra la irónica anécdota de un delegado italiano que, participando en un congreso socialista alemán, tuvo que justificar en el curso del mismo la ausencia del odio de clases en el movimiento socialista italiano. «Nosotros no sentimos odio —admitió—, pero hacemos cuanto podemos por sentirlo.» El mismo socialismo inglés acusaba esa ausencia de la voluntad de odiar, a pesar del hecho de que el proletariado sufrió mucho más en Inglaterra que en Alemania con la llegada del industrialismo. Pues los *leaders* del socialismo inglés eran idealistas, de tipo burgués, como Robert Owen y William Morris, o socialistas cristianos, como Keir Hardie y George Lansbury.

Pero aun cuando nos podamos congratular del hecho de que la vida social no se viera contaminada por el odio y la guerra de clases, no podemos decir que la dominación absoluta que los cánones e ideales burgueses ejercían en la cultura inglesa fuera una cosa admirable. Es incluso posible que la victoria del burgués sea responsable de la destrucción de ciertos elementos que no sólo son valiosos, sino esenciales para la vida inglesa, ya que la tradición de este país es algo mucho más amplio y profundo que las culturas urbana y suburbana formadas a golpes de máquina, que lo dominan temporalmente.

Hoy día nos basta con abrir los ojos para ver que esa crítica está plenamente justificada. Las áreas devastadas de la Inglaterra industrial y el crecimiento canceroso de los suburbios no ofenden solamente al sentido estético, sino que al propio tiempo son los síntomas de una enfermedad social y de un fracaso espiritual. El triunfo de la civilización burguesa convirtió a Inglaterra en un país rico y poderoso, pero al mismo tiempo destruyó casi todo lo que hace la vida digna de ser vivida. Socavó los cimientos naturales de nuestra vida nacional y, en consecuencia, la estructura social sin excepción se ve amenazada de derrumbamiento ruinoso.

Si examinamos la cuestión desde ese ángulo, descubrimos que la característica distintiva de la cultura burguesa es el «urbanismo», que implica el divorcio entre el hombre, por una parte, y la naturaleza y la vida misma de la tierra, por la otra. Convierte al campesino en un mecánico y al hacendado en un almacenista, hasta que, por último, la vida rural pierde su equilibrio y hasta la propia naturaleza cambia, como resultado de la destrucción del campo y la contaminación de la tierra, del aire y de las aguas.

Ese es uno de los aspectos de la moderna civilización burguesa en general, pero en ningún lugar se revela de forma tan sorprendente como en

Inglaterra. Y, puesto que desde el punto de vista histórico, la cultura inglesa ha tenido un carácter fundamental rural, es lógico pensar que la victoria de la civilización burguesa entraña una ruptura excepcionalmente seria con la tradición nacional y una revolución de los modos de vida y del pensamiento, cuyas consecuencias revisten mucha más importancia que en cualquier otro país de Europa occidental.

Pero si el burgués es el enemigo del campesino, no lo es menos del artista ni del artesano. Como Sombart ha demostrado en su concienzudo estudio de la evolución histórica del tipo burgués, el artesano, al igual que el artista, mantiene una relación orgánica con el objeto de su trabajo. «Ven en su labor una parte de ellos mismos y se identifican con ella hasta el punto de que su felicidad máxima es el no tener que separarse de ella jamás.» Pues en el orden precapitalista, «la producción de bienes es un acto de hombres con vitalidad que, por así decirlo, se encarnan en su propio trabajo; y, por lo tanto, obedece las leyes que gobiernan su vida física, de la misma forma que el desarrollo de un árbol o la reproducción del animal obedecen en dirección, medida y finalidad a las necesidades internas del organismo viviente» [1]. La actitud del burgués, por otra parte, es similar a la del mercader para quien su mercancía no es más que una cosa externa e impersonal. Ve en ella solamente un objeto de cambio, cuyo valor debe calcularse solamente en términos monetarios. Es indiferente que se trate de obras de arte o de trajes manufacturados de bajo precio. Lo que realmente interesa es el volumen de operaciones y el beneficio que se puede obtener de ello. En otras palabras, su actitud no tiene carácter cualitativo, sino cuantitativo.

Las causas de esa actitud son fáciles de adivinar. Pues el burgués fue, en su origen, un intermediario que se interponía entre el productor y el consumidor, como lo hacen el mercader, el agente de ventas, el corredor de bolsa y el banquero. Y, por lo tanto, su papel en la sociedad y la función económica del dinero no son una mera analogía, sino una conexión orgánica en la que un elemento es el intermediario y el otro el objeto de cambio. El burgués vive para el dinero y no simplemente, como el soldado o el campesino con respecto a sus profesiones, o incluso el artista en relación con la suya, sino con un sentido más profundo, puesto que el dinero es para él lo que las armas al soldado o la tierra al campesino, es, en fin, la herramienta de su profesión, hasta el punto de que a menudo se siente complacido, de forma desinteresada, ante el volumen de su riqueza porque ello es prueba palpable de la virtuosidad con que ejecuta sus operaciones financieras. En suma, el burgués es esencialmente «un cosechador de dinero», servidor a la vez que dueño, y el aumento de su ascendencia sobre la sociedad es una muestra de la intensidad con que la civilización y la vida humana están dominadas por el dinero.

Esa es la razón por la que Santo Tomás y sus maestros, que eran griegos y cristianos, miraban al burgués con tan poco favor. Porque ellos consideraban que el dinero no es más que un instrumento y, por consiguiente,

---

[1] SOMBART, *Le Bourgeois* (trad. franc.), págs. 25-7.

mantenían que el hombre que vive para el dinero perturba el orden real de la vida.

«Los negocios —dice Santo Tomás—, considerados por su valor nominal, tienen una cierta bajeza *(turpitudo)*, puesto que no implican en sí una finalidad honorable o necesaria.»

Encontramos que esa crítica se repite una y otra vez, durante el Renacimiento, por parte de los humanistas como Erasmo, y, por cierto, es el principio básico de ese prejuicio aristocrático contra el burgués que no ha desaparecido de manera total, sino que, por el contrario, se recrudece esporádicamente en una gran diversidad de formas, desde el idealismo puro hasta la afectación pura, en los momentos y lugares más inesperados.

Así, pues, la clásica oposición que el marxismo atribuye al burgués y al proletario no es más que uno entre los muchos conflictos de clases a que dio lugar la aparición de la burguesía. Existe la oposición de la aristocracia, que ya hemos mencionado, y la del artista, que hizo tanto por empañar la reputación de la palabra «burgués» en el siglo XIX. El sentimiento de oposición hacia el burgués existirá siempre, ya que éste encarna el poder del dinero. Y, por último, hemos de mencionar el antagonismo existente entre el burgués y el campesino, de carácter más fundamental y profundo que ningún otro.

Pero aun cuando esa oposición tan generalizada es real e implica una crítica genuina de la cultura burguesa, no es, sin embargo, absoluta y cabal. Queda todavía otro sentimiento esencial de oposición, que fue señalado por Sombart y que trasciende todas las leyes económicas y sociales, puesto que nace de la roca viva de la misma naturaleza humana. Según Sombart, el tipo burgués responde a ciertas predisposiciones psicológicas definidas. En otras palabras, hay algo que se podría denominar el «alma burguesa», y es ella, más bien que las circunstancias económicas, la que constituye la base fundamental del desarrollo de la cultura burguesa. Igualmente, el polo opuesto de la burguesía no se encuentra en intereses de carácter económico particular, como, por ejemplo, los del campesino o el proletario, sino más bien en el temperamento antiburgués, el tipo humano que naturalmente prefiere gastar a acumular, y dar a ganar.

En la clasificación de Bergson, esos dos tipos corresponden a los temperamentos que se denominan «cerrados» y «abiertos», y representan los polos opuestos de la experiencia y del carácter humanos. Están en eterna oposición, y el carácter de un período o de una civilización depende del hecho de que predomine uno u otro. En consecuencia, habremos de retroceder desde el conflicto de clases, material y externo, del marxismo, a un concepto que no se aleja mucho de la que tenía San Agustín: «Dos amores crean dos ciudades»; la cuestión fundamental no es la economía, sino el amor. «Examinando el asunto detenidamente —dice Sombart—, tenemos la impresión de que la oposición entre esos dos tipos fundamentales reside en el análisis final de la oposición en la vida erótica, pues es claro que ésta domina el comportamiento humano como un poder superior e invisible. El burgués y el tipo de temperamento erótico constituyen, por así decirlo, los dos polos opuestos del mundo.» El empleo que da Sombart

a la palabra «erótico» es, desde luego, más amplio que el que se le atribuye corrientemente. Por poco satisfactorio que sea el vocablo no podemos recurrir a otro, pues, por ejemplo, «caritativo» es todavía más inadecuado. Nuestra cultura burguesa ha servido para reducir la llama celestial de la inspirada arenga de San Agustín a una opaca candela que apenas tiene fuerza para iluminar una congregación de madres. Pero Sombart la distingue definidamente de la sensualidad, característica que se revela por igual en cualquiera de los dos tipos de temperamento. Ciertamente, el tipo erótico por excelencia, según el punto de vista de Sombart, es el místico religioso, el «hombre de deseos», como San Agustín o San Francisco.

Si se aborda la cuestión desde ese ángulo, es evidente que el *ethos* cristiano tiene que ser esencialmente antiburgués, puesto que es un ethos de amor. Ello se manifiesta con suma claridad en el caso de San Francisco y en el de los místicos medievales, quienes se apropiaron de la fraseología de la poesía erótica medieval para sus propias expresiones, y emplearon los conceptos antiburgueses de la caballeresca conciencia de clase, como «adel», «noble» y «gentile», al objeto de definir el carácter espiritual del verdadero místico.

Y el caso no aparece con menos claridad en los mismos Evangelios. El espíritu evangelista es eminentemente el del tipo «abierto», el del que da y no pide nada a cambio, el del que se desgasta en beneficio de otro. Es esencialmente hostil al espíritu calculador, al espíritu de la prudencia mundana y, sobre todo, al espíritu religioso cuando es motivado por el propio provecho y la propia estimación. Pues ¿qué es el fariseo sino un burgués espiritual, una naturaleza típicamente «cerrada», un hombre que aplica el principio del cálculo y la ganancia no sólo a la economía, sino a la misma religión, un atesorador de méritos que administra sus cuentas con el cielo como si Dios fuera su banquero? Es ese moralista de ética, «cerrado» y arrogante, contra el que el Evangelio dirige sus más apasionadas acusaciones. El mismo pecador que posee una semilla de generosidad, una facultad de entrega de sí mismo y un espíritu abierto, está más cerca del reino de los cielos que el «equitativo fariseo»; pues el alma de éste está cerrada al amor, está cerrada a la gracia.

De la misma forma el *ethos* del Evangelio se opone vivamente al punto de vista económico de la vida y a las virtudes de la economía. Enseña a los hombres a vivir al día, sin detenerse a pensar en sus necesidades materiales. «Pues la vida de un hombre no consiste en la abundancia de sus posesiones». Condena incluso la previsión prudente del rico cuando hace planes para el futuro. «Tú, insensato, si esta misma noche te pidieran cuentas de tu alma, ¿de qué te servirán esas cosas que has atesorado?»

Así, pues, durante el tiempo en que el ideal cristiano reinó de forma suprema, el espíritu burgués encontró dificultades para afirmar su posición. Es cierto que, como Sombart insiste, la clase burguesa y la perspectiva burguesa de la vida aparecieron ya en la Europa medieval, pero a pesar de su poder —especialmente en las ciudades italianas— estuvieron siempre limitadas a un sector de la vida social y no pudieron dominar a toda la sociedad ni impartir su espíritu a la civilización. Sólo cuando la Reforma

destruyó el control que la Iglesia tenía sobre la vida social del norte de Europa, se empezó a señalar la presencia de una cultura burguesa genuina. Y cualquiera que sea nuestra opinión sobre la tesis de Max Weber, relativa a la influencia que tuvo la Reforma en la formación del capitalismo, no podemos negar el hecho de que la cultura burguesa se desarrolló en suelo protestante, especialmente en los medios calvinistas, mientras que los centros católicos se mostraron decididamente opuestos a tal evolución.

Es imposible encontrar un ejemplo que demuestre la oposición de los dos tipos de Sombart con mayor claridad que el que ofrece el contraste entre la cultura de los países de la Contrarreforma y la de Inglaterra, Escocia y Norteamérica en el siglo XVIII. La cultura barroca en España, Italia y Austria es la personificación social más completa del tipo «erótico» de Sombart. No se trata de una sociedad de nobles y campesinos, de monjes y clérigos recluída en sus palacios y monasterios (o incluso en palacios-monasterios como El Escorial) y que excluye todo lo que parezca burgués o mercantil. Ni tampoco es meramente una cultura «no económica» que dilapida su capital de una forma profusa, temeraria y espléndida, bien sea por la gloria de Dios o para recreo y adorno de la vida humana. La verdad es que el espíritu de aquella cultura era apasionado y extático, y encontraba su expresión suprema en el arte de la música y en el misticismo religioso. Nos basta con comparar a Bernini con los hermanos Adam, o a Santa Teresa con Hannah More, para descubrir las diferencias, en espíritu y ritmo, entre ambas culturas. La cultura burguesa tiene el ritmo mecánico del reloj, la barroca el ritmo musical de la fuga o de la sonata.

El ideal de la cultura burguesa es el de mantener un nivel medio de respetabilidad. Sus máximas son: «La honradez es la mejor política», «Haz a los demás lo que quisieras que hicieran contigo», «La mayor felicidad es la de la mayoría». Pero el espíritu barroco vive en el momento y para el momento triunfal del éxtasis creador. Sus lemas son: «Todo por el amor y no nos preocupemos del mundo», «Nada, nada, nada», «¿Qué es lo que escudriñas, oh alma mía? Todo es tuyo, todo es para ti, no aceptes menos que eso, no te contentes con las migajas que caen de la mesa de tu Padre. Marcha adelante y recréate en tu gloria, ocúltate en ella y regocíjate, y así obtendrás todos los deseos de tu corazón.»

El conflicto entre esos dos ideales de la vida y de las formas culturales acompaña a toda la historia de Europa, desde la Reforma hasta la Revolución, y encuentra su imagen política en la lucha entre España y las potencias protestantes. No exageramos al decir que si Felipe II hubiera vencido a los holandeses, ingleses y hugonotes la civilización burguesa moderna no se hubiera formado jamás, y el capitalismo, aunque hubiera existido, tendría un aspecto general totalmente diferente.

El mismo espíritu hubiera dominado en Amsterdam como en Amberes, en Berlín como en Munich, en Norteamérica como en Sudamérica. De forma que el momento histórico en que Alejandro Farnesio regresa moribundo de su marcha sobre París se puede considerar como uno de los momentos críticos en que la historia del mundo cambió de curso. Aun en el peor de los casos, es concebible que Europa se hubiera divido en dos mundos aparte,

es decir, dos mundos tan ajenos y opuestos entre sí como pudieran serlo la Cristiandad y el Islam; pero ninguna de las dos culturas tuvo fuerza suficiente para asimilar a Francia. Durante la primera mitad del siglo XVII, la Contrarreforma y su cultura dominó en todos los terrenos, pero el espíritu burgués de Francia había echado ya raíces demasiado profundas para que pudiera ser eliminado, y terminó por contraer una alianza con la monarquía y la iglesia anglicanas contra el catolicismo ultramontano y la cultura barroca.

Aunque la cultura y el clasicismo gálicos de la edad de Luis XIV estaban muy lejos de ser genuinamente burgueses, contenían un componente burgués de considerable importancia y estaban en deuda con hombres de clase y espíritu burgués como Boileau, Nicole y posiblemente el mismo Bosuet. El cambio que se originó en el espíritu religioso y en la cultura de Francia se pone de manifiesto en esa «retirada de los místicos» a la que se refiere Bremond, y en el triunfo de un nacionalismo brillante y más bien inflexible que preparó el camino al racionalismo de la Enciclopedia. La cultura francesa del siglo XVIII dejó una puerta abierta al espíritu burgués y éste aprovechó la oportunidad e invadió el compacto mundo católico y barroco, primero, con una vanguardia de crítica y nuevas ideas, y después, como un flujo destructivo de evolución revolucionaria que aniquiló las fundaciones sociales y morales de la cultura barroca. El carácter no económico de aquella cultura la hacía impotente para resistir las fuerzas financieras, perfectamente organizadas, de la nueva sociedad burguesa mercantilizada. Los acontecimientos se sucedieron de forma similar a la que tuvo lugar en el mundo helénico cuando éste sucumbió ante la organización superior del imperialismo romano. Sin embargo, la cultura barroca no se entregó sin lucha, pues dondequiera que el pueblo poseía medios de organización y defensa, y dondequiera que la tradición religiosa de la Contrareforma se encontraba presente con raíces profundamente aferradas a la tierra, se combatió con resolución y heroísmo desesperados en defensa del antiguo orden católico [1], como en La Vendée en 1793, en Tirol en 1809 y en las provincias vascas hasta bien entrado el siglo XIX.

Al desaparecer la cultura barroca desapareció también un elemento vital de la civilización occidental. Allí donde sus tradiciones subsistieron hasta el siglo XIX, como en España y en Austria, y en algunas partes de Italia y del sur de Alemania, el viajero todavía experimenta la impresión de que la vida tiene un carácter más generoso y un ritmo más vivo y animado que en los países donde la burguesía triunfa en toda la línea. Infortunadamente, la ruptura de Europa con el pasado es demasiado total para que pueda recobrar esa tradición perdida, aun cuando la civilización burguesa se encuentre agotada y en plena decadencia. Los hombres tratan de encontrar un sustituto, no a la cultura humana del pasado católico inmediato, sino a la civilización masiva e inhumana de Rusia y a la tradición barbárica del paganismo alemán, mientras que en nuestro propio país, aunque es

[1] Esos alzamientos populares son comparables a los levantamientos paisanos contra la Reforma en la Inglaterra del siglo XVI. En ambos casos, fue el pueblo común y no las clases privilegiadas el que constituyó el principal reducto de la resistencia

cierto que se va perdiendo el egoísmo competitivo del antiguo capitalismo, ello no tiene otro objeto que el de adoptar una versión burguesa del socialismo, inspirada en la política humanitaria y en la reforma social y basada en la tradición democrática liberal. Su objetivo no es el ideal revolucionario y proletario de los comunistas, sino más bien la difusión del nivel de vida y de la cultura burguesa entre la población en general: en otras palabras, universalizar el tipo *rentier* de burgués.

Cualquiera que sea el futuro de esos movimientos, no cabe duda que representan un cambio importante en la historia de la civilización burguesa y que pondrán punto final a la edad del progreso libre y triunfal del capitalismo occidental. Es posible que el capitalismo sobreviva, pero si lo hace será en la forma de capitalismo controlado y socializado, cuyo objetivo será más bien el de mantener el nivel general de vida que el de multiplicar temerariamente las riquezas de determinados individuos. Sin embargo, el espíritu de nuestra civilización no cambiará por la simple aminoración de la cadencia de la vida económica ni por la transformación del capitalismo dinámico en un capitalismo estático, como tampoco por la desaparición del tipo burgués en su forma clásica del siglo XIX para ser sustituído por un tipo postburgués no menos dominado por los motivos económicos, aunque sí más mecanizado y menos imbuído por el espíritu competitivo. Pudiera también suceder, como muchos críticos europeos de la sociedad inglesa sugieren, que se imponga el orden capitalista burgués, pero de una forma senil y decadente. Como ya hemos indicado, el carácter de una cultura no queda determinado tanto por su forma de organización económica como por el espíritu que en ella predomina. La socialización y la necesidad de un nivel común de bienestar económico, por muy justificados que parezcan, no implican un cambio radical en el espíritu de una cultura. Incluso la cultura proletaria comunista es, a pesar de su odio declarado hacia todo lo que es burgués, una cultura proburguesa más bien que antiburguesa. Sus elementos espirituales tienen un carácter negativo, pues es el espíritu de la revolución, y cuando el trabajo de destrucción se concluye, tiende inevitablemente a recaer en las tradiciones de la cultura burguesa, como parece ser el caso de la Rusia actual. Así, pues, mientras el comunismo occidental es todavía idealista en grado sumo y equivale a una protesta espiritual contra el modo burgués y a una reacción contra el triunfal capitalismo industrial del pasado inmediato, el comunismo ruso está realmente operando en Rusia en la misma forma que la revolución industrial actuó en Europa, y su propósito es el de transformar a un pueblo campesino en una sociedad industrial, urbana y moderna.

Ningún cambio industrial tendrá en sí suficiente importancia para cambiar el espíritu de la cultura. Mientras el proletario esté guiado por motivos puramente económicos, seguirá siendo en el fondo un burgués. Sólo en la religión podemos encontrar la fuerza espiritual que nos permita llevar a cabo la revolución espiritual. El tipo opuesto al burgués no se encuentra entre los comunistas, puesto que es el hombre religioso, el hombre de deseos. El burgués no puede ser reemplazado por otro tipo social, sino por un tipo humano muy distinto. Ciertamente la desaparición

del burgués implicaría la presencia del trabajador, ya que no es cuestión de volver al viejo régimen de las castas privilegiadas. El error de Marx no reside en su dialéctica de evolución social, sino en el materialismo mezquino de su interpretación, que despreciaba el factor religioso.

El hecho es que el mismo Marx fue un burgués descontento y su doctrina de materialismo histórico es una reminiscencia de los excesos de la economía y de la filosofía burguesas. No fue un gran amante ni un «hombre de deseos», sino un hombre de temperamento ruín, envidioso e inexorable, que odiaba y calumniaba a sus propios amigos y aliados. Y en consecuencia, los motivos en que se fundaba para la tranformación de la sociedad no tenían su origen en el amor sino en el odio, y no supo reconocer que el orden social sólo puede renovarse mediante un nuevo principio de orden espiritual. A ese respecto el socialismo marxista es infinitamente inferior al viejo socialismo utópico, pues St. Simón [1] y sus seguidores comprendieron, a despecho de todas sus extravagancias, la esencia de la verdad. Si fracasaron, no se debió a su excesiva religiosidad, sino a que no fueron suficientemente religiosos y confundieron las sombras del idealismo con las realidades de la religión genuina. Sin embargo, hemos de admitir que la Iglesia de su tiempo, con su espíritu galicano y reaccionario y su alianza oficial con el poder secular, justificó en parte sus acciones.

Hoy día los cristianos han de enfrentarse con una responsabilidad no menos grave. La Iglesia siempre se sintió tentada a aliarse con el orden existente, y si hoy nosotros mismos nos unimos al burgués basándonos en que los enemigos del burgués son con demasiada frecuencia los enemigos de la Iglesia, caeremos en el mismo error que cometieron los prelados galicanos en la época de Luis XVIII. La Iglesia cristiana es el órgano del espíritu, el canal elegido a través del que fluye la energía salvadora del amor divino que ha de transformar a la humanidad. Pero de los cristianos de una determinada generación, tanto desde el punto de vista individual como colectivo, es de quienes depende que la fuente de la energía espiritual establezca o no contacto con la vida de la humanidad y con las necesidades de la sociedad contemporánea. Nos queda la alternativa de ocultar nuestro tesoro, de enterrar nuestro talento, como el hombre de la parábola que pensó que su amo era un hombre austero que temía correr riesgos. O, por otra parte, puede que escojamos el camino difícil y aventurero de la actividad espiritual creadora, que es el camino de los santos. Si la era de los mártires está todavía por venir, podemos afirmar que la de la religión burguesa, limitada y preocupada de su propia seguridad, se concluye para siempre. Pero el reino de los cielos sufre violencia, y el violento quiere vencerle por la fuerza.

1935.

---

[1] El mismo St. Simon fue un ejemplo extremo del tipo «erótico» de Sombart, a pesar de sus faltas y debilidades.

3. La crisis mundial y la tradición inglesa

La crisis que se viene produciendo en el mundo moderno durante el período de la postguerra no es meramente una crisis económica. Afecta al futuro de la cultura occidental y, en consecuencia, al destino de la humanidad. Pero no es un fenómeno simple y uniforme, ni se confina a un estado ni a un continente. Su significación es de carácter universal y presenta diversos aspectos según la sociedad de que se trate. El problema de Rusia es esencialmente diferente del de América, y el de Alemania del de Inglaterra. Y, sin embargo, todos están entrelazados inextricablemente en una maraña inmensa y complicada que los políticos y economistas tratan en vano de desenredar.

De ahí que sea inútil esperar que la solución de la crisis mundial pueda hallarse en algún remedio simple aplicable indistintamente a todas las sociedades. El problema es de gran calibre y no puede resolverse mediante la manipulación más o menos acertada de créditos y divisas. La cuestión estriba en saber adaptar las formas tradicionales del orden político y social, resultantes de un largo y gradual proceso de evolución histórica, a las nuevas fuerzas económicas que vienen transformando al mundo desde el siglo pasado, y sobre todo desde los últimos cuarenta años.

Así, pues, cada pueblo tiene que encontrar una solución individual que se adapte a su propia estructura sociológica e histórica. Y ello en ninguna parte es tan necesario como en Inglaterra, pues mientras la situación inglesa es una de las claves de la crisis mundial y no encuentra su paralelo en ninguno de los casos que se presentan en otros países, ofrece un contraste peculiarmente agudo entre una cultura nacional marcadamente individualista y un sistema de comercio y finanzas mundiales de excepcional desarrollo. Entre las culturas de los distintos países, la de Inglaterra es la que tiene más carácter nacional e insular, y es también la más cosmopolita, dada su situación imperial y económica. En eso se asemeja a Roma, el estado campesino que se convirtió en un imperio mundial organizado y en el centro de una civilización cosmopolita.

Y así como el desarrollo de la cultura romana fue tardío y lento en comparación con el del mundo helénico, así lo es también el de la cultura nacional inglesa frente al de la Europa continental. El desenvolvimiento de la cultura inglesa nativa quedó detenido por la conquista normanda, y durante la mayor parte de la Edad Media Inglaterra se halló bajo el dominio de una cultura extraña que tenía sus raíces al otro lado del Canal. El país comenzó a encontrarse a sí mismo en el siglo XIV, cuando la unidad medieval empezaba a desaparecer, y durante los tres siglos que siguieron al Renacimiento la cultura inglesa adquirió su forma característica.

En aquellos tiempos, la civilización del Continente seguía las huellas

de la gran civilización mediterránea del pasado. La Italia renacentista heredaba las tradiciones del helenismo, mientras que España y Austria, del período barroco, y la Francia de Luis XIV se posesionaban de la tradición romanobizantina, del estado absoluto y la monarquía sagrada. Pero el caso de Inglaterra difería totalmente. Debido en parte a las consecuencias de la Reforma, se mantuvo apartada de la corriente principal de la vida europea y siguió su propia senda, protegiéndose celosamente contra toda influencia exterior, de forma parecida a como hiciera Japón en el Lejano Oriente durante el mismo período. Su desarrollo fue la antítesis del de Alemania durante los siglos XVII y XVIII, puesto que ésta quedó abierta a todas las corrientes culturales y políticas de Europa, y aceptó la influencia francesa del otro lado del Rhin, la italiana de Austria y la sueca a través del Báltico.

En cuanto a Inglaterra, su condición insular representó un factor esencial de desarrollo. Era un pequeño mundo, seguro tras la barrera protectora del estrecho brazo de mar; el país más pacífico de Europa, casi el único lugar del mundo donde la amenaza constante de la guerra y de la invasión eran inexistentes. De ahí que la tensión entre los organismos sociales fuera más bien moderada. La centralización rígida era innecesaria, mientras que los ejércitos en pie de guerra y la organización burocrática, absolutamente indispensable para la supervivencia del Continente, allí se desconocía casi por completo. Y ésa fue la razón por la que mientras en otros países la cultura se centraba en las ciudades y en las cortes reales, en Inglaterra se esparció por los condados y distritos rurales. Se formó, pues, un nuevo tipo de civilización que no era urbano ni cortesano, sino esencialmente rural y basado en la vida familiar.

Esa característica tan personal fue la que proporcionó al organismo social inglés la excepcional estabilidad y fuerza que tanto impresionó a los observadores del Continente durante los siglos XVIII y XIX. Desde los tiempos del imperio romano los pueblos y los estados del Continente tenían una dualidad de culturas. Por una parte, existían las tradiciones de la corte y de la ciudad, que concluyeron por fusionarse después del Renacimiento; por la otra, la tradición campesina, que, en mayor o menor proporción, conservaba una cultura más primitiva y poseía su propio arte e indumentaria, sus costumbres, y a veces hasta sus propias leyes. Un ejemplo clásico de ello lo encontramos en Rusia durante los dos últimos siglos, donde el contraste entre el funcionario, que se expresaba en francés, o el cortesano de San Petersburgo, admirador de la moderna cultura europea, y el campesino patriarcal encerrado en su mundo medieval, medio eslavo medio bizantino, era tan intenso que no pudo mantener el equilibrio y provocó finalmente la disolución de la sociedad rusa. Pero en Inglaterra no se produjo tal contraste, al menos desde la terminación de la Edad Media. Nuestra sociedad y nuestra cultura constituían una unidad homogénea. No tuvimos un arte ni una indumentaria típicamente campesinos, por la sencilla razón de que toda nuestra cultura había sido esencialmente campesina. El *squire*, figura característica del siglo XVIII, no era un miembro de una clase noble, como lo era el más insignificante barón alemán o el conde francés: era un hacendado glorificado. A veces era también, sin duda, un

opresor, pero nunca fue un extraño, y en sus momentos de mayor despotismo, lo que ocurría generalmente en el recinto de los Comunes, el único objetivo que le guiaba era la defensa del arado contra lo superfluo, larga batalla cuyas últimas fases se desarrollaban entonces. Al igual que el granjero de Lincolnshire, de Tennyson, pensaba que se podía muy bien excusar unas cuantas deficiencias morales en un hombre que «había extirpado la superficialidad de Thurnaby».

Así, pues, la cultura inglesa y la disciplina social, que iba íntimamente unida a ella, no constituían una civilización impuesta desde arriba, sino que nacieron en el propio suelo de Inglaterra. Cuando la revolución y el desorden sacudían hasta sus raíces a todos los grandes estados del Continente, Inglaterra permaneció sola y firme, sin interrumpir la continuidad de su pasado. Su Constitución no era simplemente un documento oficial, sino que, basada en principios abstractos admirables y renovada períodicamente, era, por así decirlo, el mismo país; éste no podía desprenderse de ella, lo mismo que un hombre no puede prescindir de su propia personalidad.

Uno de los sociólogos católicos más originales del siglo XIX, Frederic Le Play, dedicó una de sus obras al estudio de la sociedad inglesa. Con ocasión de su visita a Inglaterra en 1836, quedó impresionado por la estabilidad del organismo social y por la debilidad de las fuerzas de la irreligión y del desorden, que por entonces tenían gran ascendencia en toda la Europa occidental; y descubrió la fuente de la grandeza inglesa en las características que ya hemos descrito. No era solamente el vigor de la familia y el hogar la razón de ese equilibrio, sino también la interpretación que se daba a la cultura y al orden social. En otras partes y en otros hogares —que analizó con tanta devoción en los seis volúmenes de su *Ouvriers Européens*— la vida familiar era tan sólida o más que la inglesa, tanto desde el punto de vista moral como del económico, pero ninguno de ellos representaba el eje de la cultura y de la constitución política de su país en la misma medida que en Inglaterra.

Esa formación tuvo sus raíces en los remotos tiempos de la Edad Media. Mucho antes de la Reforma, la sociedad inglesa comenzó a adquirir su aspecto rural característico. La vida de la ciudad inglesa, con su pacífica residencia del juez territorial y su iglesia parroquial ricamente adornada, era ya en aquel tiempo muy diferente de la de las villas francesas o alemanas, arrasadas por la guerra y dominadas por castillos. Pero en las centurias que siguieron al Renacimiento fue cuando la sociedad inglesa comenzó a recoger el fruto de su esfuerzo, en forma de una cultura y un estilo esencialmente distintivos. ¡Qué carácter típicamente inglés ofrecen las granjas y las casas solariegas de los estilos Tudor y jacobino, y qué sensación dan de bienestar social! A través de ellas comprendemos cómo pudo Inglaterra producir hombres como Herrick y Herbert y Henry Vaughan, poetas que vivían ajenos a este mundo, lejos de las oportunidades que brindan la ciudad y la cultura, pero cuyo arte poseía una pureza y una frescura que los distinguía de los poetas franceses e italianos del mismo período, lo mismo que un prado inglés se diferencia de una calle napolitana.

En el siglo siguiente, el contraste entre la cultura inglesa y la del Con-

tinente se acentúa, si cabe, todavía más. Es cierto que la brillantez insensible y el racionalismo del siglo XVIII en Francia encuentra su paralelo aquí en Pope y en Bolingbroke, y más tarde en Chesterfiled y Gibbon, pero la victoria no fue suya. Su espíritu era ajeno al país y su hogar espiritual se encontraba en París y en Lausanne. El corazón de Inglaterra era el sólido tradicionalismo del doctor Johnson o el intenso pietismo de Cowper y de los Wesleys. Lo que es más, la subida al poder de la casa de Hannover, lejos de aportar influencias continentales, sirvió más bien para debilitar el prestigio de la corte y para hacer al país más obstinadamente inglés que nunca. Ni nuestra sociedad ni nuestro arte se pusieron al servicio de la corte ni de la capital; ambos se concentraron en el círculo familiar, en las residencias campestres y en los hogares de los comerciantes, característica que se revela claramente en las dos manifestaciones principales del arte inglés durante aquel período; los grandes retratistas y la escuela georgiana de arquitectura y decoración, cuyos representantes más típicos son los hermanos Adam.

En esa época la tradición inglesa adquirió madurez. Dejó de ser puramente rural y comenzó a imprimir su huella en la ciudad y en la vida urbana. La ordinaria casa londinense de ese período con la severidad particular de su exterior y el refinamiento íntimo y la gracia de su interior, es un tipo arquitectural que refleja fielmente la sociedad que lo produjo. Una sociedad cuya civilización fue esencialmente privada, ligada a la familia y al hogar, y que al penetrar en la ciudad e incluso en los suburbios, aporta con ella algo de la tranquilidad y del silencio de la campiña. Es la verdadera antítesis del ideal social de los latinos, que es de carácter comunal y público, y encuentra su expresión artística en la plaza barroca de sus poblaciones, en sus fuentes, en sus estatuas y en las monumentales fachadas, escenario adecuado para la vida al aire libre de una multitud voluble y multicolor.

Así, pues, si se compara el Londres de hace cien años con las grandes ciudades del Continente y su tradición antigua de una vida cívica espléndida, estas últimas ganarán a primera vista en la comparación. En Inglaterra reinaba un individualismo místico y una tosquedad que rayaba a veces en la insensibilidad y en la brutalidad, como se revela, por ejemplo, en las regulaciones penales y en el tratamiento que se daba al pobre. Pero tan pronto como abandonamos la vida pública y escudriñamos a través de las fachadas severas y a veces deslucidas, ¡qué tesoros revela la vida interior del Londres georgiano! La cosecha de la Florencia renacentista fue posiblemente más abundante, pero allí los recursos de una corte brillante atrajeron y reunieron a todos los talentos de Italia. En Londres fue un florecer espontáneo del sector más pobre y menos prometedor. Blake, Keats, Charles Lamb, Thomas Girtin, los Varley, Turner y Dickens, todos fueron hombres pobres, y en su mayoría carecieron totalmente de las ventajas del nacimiento y de la educación. Sin embargo, cada uno de ellos es único en su estilo, cada uno de ellos es una parte de Inglaterra, y algunos de sus trabajos poseen la misma belleza irreal y la misma espiritualidad que caracterizó a la poesía inglesa del siglo XVIII.

Pero al cerrarse el período georgiano comienza a producirse un cambio

profundo en la sociedad inglesa. Inglaterra cesa de ser un estado agricultor y la nueva industria, que venía cobrando ímpetu a lo largo de medio siglo, se convierte en el elemento dominante de la vida nacional. El centro de gravedad se desplaza de la pequeña villa y el campo a la ciudad industrial, la mina y la factoría.

Ese cambio no consistió en una modificación gradual de la antigua civilización no industrial; fue un crecimiento independiente, pues la nueva industria se formó precisamente en aquellos distritos más atrasados y alejados de los centros de la cultura anterior. Grandes masas de población comenzaron a establecerse en los marjales salvajes del noroeste de Inglaterra y en los valles de las colinas galesas; nuevas ciudades surgieron como setas, sin plan ni reflexión, sin responsabilidad corporativa ni tradición cívica. Así, dos Inglaterras se encontraban frente a frente, sin el menor contacto social. Mientras duró la era georgiana, la Inglaterra antigua siguió gobernando y la nueva nación de los trabajadores industriales vivía una existencia privada de constitución, como si se tratara meramente de una casta productora de riqueza. Pero después vino el fermento de los años que sucedieron a las guerras napoleónicas, el nacimiento del liberalismo y la presentación del proyecto de ley de la Reforma. Finalmente, con la revocación de las leyes del maíz, la vieja Inglaterra rural pasó a segundo plano, y el nuevo estado, industrial y financiero, ocupó su lugar.

Así el siglo XIX y la edad victoriana pueden considerarse de dos formas distintas: como la última fase de la vieja cultura doméstica y rural en la que culmina la tradición inglesa, o como la rebelión contra esa cultura y el consecuente crecimiento de una nueva civilización urbano-industrial, cuyo centro es el grupo de trabajo de la mina o la fábrica, y que aporta con ella la desintegración de la familia, que viene a convertirse en un puñado de asalariados independientes y, como colofón, la degeneración del hogar, que se transforma en un dormitorio de trabajadores.

Sin embargo, el inglés continuaba, pese a todo, fiel a su viejo ideal. El empleado de oficina y el trabajador se adhirieron a su antigua tradición rural de la independencia del hogar, hasta el punto de que la ciudad inglesa continúa siendo hoy día muy distinta de sus compañeras del Continente; las millas y más millas cuadradas de pequeños cubículos de ladrillo rojo —cada uno el hogar de una sola familia— donde se alojan los trabajadores, la hacen inconfundible. Pero un árbol no puede continuar dando fruto —con mayor razón si es de un tipo tan enteco y antiestético— cuando sus raíces desaparecen. Con la llegada del siglo XX vemos aparecer una nueva civilización urbana que no tiene ningún punto de contacto con la tradición inglesa. Los antiguos ideales se han desacreditado; el inglés ya no desprecia los apartamentos como medio habitable, y con los apartamentos se produce un nuevo *ethos* antidoméstico; divorcio, control de la natalidad, tendencia a recurrir a la sociedad exterior para la satisfacción de todas las necesidades vitales, etcétera.

En realidad, Inglaterra sufre la misma crisis social que la antigua Roma experimentó en el período final de la República.

Roma, igualmente, se fundó en la vida de la familia y de la comunidad

rural, y la destrucción de las fundaciones agrícultoras, base de la sociedad romana, revolucionó profundamente la cultura y la constitución política de la ciudad imperial. La tradición nacional romana se salvó gracias tan sólo a un inmenso esfuerzo de regeneración social que fue en parte afortunado. Y la comparación es tanto más instructiva cuando en ambos casos el problema crucial es el mismo, a saber, cómo reconciliar la tradición nacional de un estado agrario con las responsabilidades de un imperio mundial.

Pues en la Inglaterra moderna, no menos que en la Roma antigua, la desintegración de las fundaciones agrarias de la antigua cultura nacional se produjo a la par que la formación de un gran estado imperial. Así como Roma unificó al mundo mediterráneo mediante la conquista y la organización militar, Inglaterra se constituyó en la gran organizadora de una nueva unidad económica cosmopolita por medio de su expansión marítima y comercial. En el siglo XIX, los financieros, ingenieros, colonos, exploradores, marinos y administradores ingleses atravesaban todas las barreras geográficas, sociales y económicas que separaban continentes y civilizaciones, y unían al mundo mediante una intrincada estructura comercial y de finanzas mundiales en cuyo centro se situó la nueva sociedad industrial inglesa. Un ejemplo clásico de ello es la industria algodonera de Lancanshire, que dependía a la vez de la materia prima americana, de la industria inglesa y de los mercados orientales, elementos que la marina mercante y la organización financiera inglesas unían entre sí, y que las fuerzas navales y la administración del imperio protegían. Sin embargo, ese nuevo imperialismo económico no se debía a la iniciativa privada de la nueva ciudad industrial. Sus cimientos habían sido ya establecidos en el siglo XVIII por el antiguo estado agrario. El imperio británico no debe su formación a la Inglaterra de los fabricantes, sino a la de los *squires*, a la de los Walpole y los Pitt, que asimismo produjo a los mercaderes y marinos que fundaron la East India Company y la marina mercante. El espíritu de la nueva sociedad se manifiesta en los ideales del comercio libre cosmopolita, de la escuela de Manchester, que censuró al antiguo imperialismo mercantil, cuando era a él a quien debía su propia existencia. Y, en consecuencia, aquellos ideales no llegaron a dominar nunca en la política inglesa. La prosperidad de la Inglaterra del siglo XIX se debió, pues, a un compromiso entre las dos sociedades y tradiciones que cristalizó en el imperialismo del comercio libre de Palmerston y Disraeli, compromiso esencialmente inestable que presentaba contradicciones latentes.

Hoy esas contradicciones se han revelado por sí mismas y la inestabilidad del compromiso del siglo XIX es patente para todo el que quiera verla. Ya no es posible reconciliar al comercio libre con el imperialismo ni combinar la antigua tradición agraria con la de una sociedad totalmente industrializada. Los logros de la nación inglesa resultan amenazados desde el exterior y desde el interior: desde dentro, por la disolución casi absoluta de la vida rural, que es de donde nuestra cultura nacional extraía su vitalidad interna, y desde fuera, por el desmoronamiento de la estructura comercial y de finanzas mundiales, en la que se basaba la prosperidad económica del industrialismo inglés. En consecuencia, nos enfrentamos con un dilema: hay que escoger entre dos alternativas, cada una de las cuales parece igual-

mente desastrosa. O procuramos reconstruir los cimientos agrarios de nuestra cultura mediante el retorno a la autonomía de la agricultura, en cuyo caso destruímos la base del industrialismo urbano, fuente de vida de la mayor parte de la población, o sacrificamos todo para mantener el mecanismo cosmopolita de la industria y del comercio mundiales, lo que significaría la destrucción final no solamente de nuestra agricultura, sino también de nuestra tradición nacional y de nuestra vitalidad social.

Mientras que la expansión del industrialismo y su creciente perfección técnica se reflejan en el aumento incesante de su volumen de producción, actual y potencial, el mercado mundial sufre continuas restricciones, debidas al nacionalismo económico y al control político del comercio. Inglaterra se enfrenta con el hecho de que es el taller de un mundo que ya no necesita sus servicios. En el preciso momento en que la existencia del mercado mundial se ve amenazada, la propia existencia de nuestra población comienza a depender de ese mercado mundial. La agricultura inglesa se extingue y cualquier esfuerzo serio por reanimarla tendrá que contar primero con las fuerzas unidas del capital y del producto, quienes aducirán respectivamente que tal paso significaría una elevación del costo de la mano de obra o un descenso del nivel de vida.

Pero si no podemos permitirnos proteger a nuestra población agrícola a causa de los gastos que ello ocasionaría, ¿nos podemos permitir el derroche que implicaría su destrucción? Es imposible decidir la cuestión recurriendo a consideraciones de tipo económico. Es posible que un hacendado crea que para él es más provechoso despedir a toda la población trabajadora de su propiedad y alquilar ésta a un sindicato de juego; pero eso no significa que la nación se beneficie de ello. Y de la misma forma, nuestras abundantes reservas madereras actuales pueden cotizarse a precios más bajos que los que hoy día se encuentran en vigor, aunque ello implique el sacrificio del elemento agricultor de nuestra cultura nacional. La tierra de Inglaterra no es precisamente una especie de fábrica de productos alimenticios que pueda desmantelarse a placer. Es una parte de nosotros mismos, y si la convertimos en un despojo nuestra vida social quedará irremediablemente mutilada. La primera consideración que ha de hacerse una sociedad no es la de mantener el volumen de su producción industrial o incluso «el nivel de vida» en el sentido corriente de la expresión, sino la de conservar la calidad de la población, y eso no puede conseguirse mediante la inversión de grandes sumas en «obras sociales», sino preservando los cimientos de la sociedad: la familia y la tierra.

Evidentemente no podemos prescindir de los factores económicos y también estamos convencidos de que la sociedad que no «compra» su modo de vida no puede sobrevivir. No obstante, el sistema que produce mayores beneficios no es necesariamente el más eficiente a largo plazo, incluso desde el punto de vista económico. Un industrialismo puramente urbano es, aun en su época más floreciente, un sistema de despilfarro, pues destruye el mecanismo natural de la vida social y se ve obligado a crear a un precio increíblemente alto otro mecanismo artificial que ocupe el lugar de aquél. Por ejemplo, bajo el orden antiguo la clase de los hacendados

rurales era también una clase directiva y proveía los «cadres» permanentes de los administradores y funcionarios del Estado. Pero en la organización industrial la clase opulenta es una plutocracia que no posee una función social definida, y por consiguiente hay que crear y entrenar a costa del Estado a una nueva clase gobernante de burócratas a sueldo. Y de esta forma la plutocracia del orden industrializado cuesta en realidad más al país que la antigua clase directiva, siendo al propio tiempo indiscutiblemente inferior a esta última, desde el punto de vista no económico, como órgano nacional de cultura.

Sin embargo, las consideraciones de ese tipo no influyen en la política moderna, que invariablemente, sacrifica la sociología a la economía y que, incluso en el terreno de esta última, prefiere el beneficio inmediato a las ventajas a largo plazo. El socialismo es el único que posee una forma de sociología, y por cierto obtiene un provecho respetable de esa circunstancia. Pero su sociología es cándida y rudimentaria y cierra los ojos a la existencia de todo lo que no posea un valor económico, buscando la salvación de la nación mediante la subordinación absoluta del organismo social a la máquina económica. De hecho, el socialismo y el capitalismo industrial comparten por igual la misma sofistería económica y los mismos ideales de urbanización y mecanización: ambos conducen también por igual a la desintegración del organismo social y a la destrucción de sus cimientos agrarios.

Si Inglaterra se ha de salvar es necesario que se abandone ese fatalismo económico que dominó nuestro pensamiento durante cientos de años, basándose nuestra política nacional en principios sociológicos sanos. Hemos de reconocer que nuestra cultura nacional es el mejor triunfo de que disponemos, y que las auténticas bases de la sociedad no han de buscarse en el comercio ni en el mecanismo financiero, como tampoco en el industrial, sino en la naturaleza.

En lugar de explotar a la naturaleza en beneficio de las finanzas y forzar a la sociedad a que vista la camisa de fuerza del orden mecánico, debemos adaptar nuestro mecanismo económico a las necesidades del organismo social y a la salvaguarda de sus funciones vitales. La ciencia y la tecnología han de aplicarse al servicio de la vida rural, así como al de la industria urbana, y la recuperación parcial del equilibrio entre los elementos agrario y urbano fortalecerá la estructura del organismo social. Es cierto que no podemos transformar a Inglaterra en un estado campesino que se baste a sí mismo, pero sí es posible restablecer la vida del agro inglés si nos lo proponemos seriamente. Los obstáculos que se oponen a ese restablecimiento no son solamente de orden económico; son, todavía en mayor proporción, políticos y sociales. Si en la Inglaterra del siglo XVIII las ciudades estaban gobernadas en función de los intereses superiores del país, hoy éste se gobierna en beneficio de las ciudades, mientras que la sociedad rural ha de adaptarse a la legislación educacional y social resultante del medio ambiente social creado por el industrialismo urbano, que es la verdadera antítesis de aquélla. Y al propio tiempo la sociedad rural ya no disfruta de su posición de guía social, por la sencilla razón de que la han

desposeído de ella. La antigua clase de los hacendados llenaba una función importante en el sistema de la sociedad rural, que su desaparición deja un vacío inmenso en la vida social y cultural del campo; y ese vacío no se puede colmar, debido a la concentración de todas las fuerzas vitales de la nación en las grandes ciudades. He aquí de nuevo la necesidad apremiante de restablecer el equilibrio social mediante medidas de descentralización cultural y una distribución más equitativa entre la ciudad y el campo de los recursos no económicos del país. Y todos esos cambios no son simplemente de desear: son absolutamente necesarios si Inglaterra ha de sobrevivir.

Hasta el presente no ha habido ninguna civilización que haya sido capaz de resistir la acción destructiva de la centralización urbana y burocrática. Se ha afirmado, y con razón, que la gran ciudad es la tumba de la cultura, y de la misma forma, la sustitución de la actividad espontánea por un control burocrático y centralizado de la vida social normal, implica un proceso de osificación y la decadencia senil de todo el organismo social.

La cuestión principal es saber si ese proceso está tan avanzado en este país que resulte imposible contenerlo. No existe ningúna razón *a priori* por la que una nación no pueda recobrar su salud y su estabilidad social invirtiendo la dirección de la corriente hoy día encauzada hacia la centralización, y reforzando deliberadamente los cimientos de la vida de la familia y la del país. Pero tal movimiento de regeneración social exige un esfuerzo moral vigoroso y un sentido consciente de la responsabilidad. Será imposible que realicemos nada mientras continuemos hipnotizados por el fatalismo económico y en tanto no nos libremos de las reminiscencias decadentes de la filosofía del siglo XIX. Es necesario revisar totalmente nuestro sistema de valores sociales e instruir a la nación respecto a las materias relacionadas con las realidades de la situación moderna. El trabajo de restauración social debe ir precedido y acompañado por la reconstitución de nuestras tradiciones intelectuales y espirituales.

1933.

4. El bolchevismo y la burguesía

Mientras que el bolchevismo es concretamente un fenómeno ruso, sus bases teóricas y sus reivindicaciones absolutas le dan una significación mucho más amplia que la de una revolución simplemente nacional. En el medio desfigurado y desproporcionado de la sociedad rusa, representa una crisis que es común a todo el mundo moderno. Así como las enfermedades de la civilización hacen sucumbir a los pueblos primitivos con más facilidad que el hombre blanco, los males espirituales de la civilización europea resultan más funestos cuando se propagan en un medio social de estructura más sencilla. La influencia de las ideas revolucionarias, el desquiciamiento del orden espiritual, la sustitución de la autoridad pública por

los intereses privados y la de los criterios sociales por las opiniones individuales, son, todos, factores comunes al mundo moderno, aunque los pueblos occidentales estuvieron inmunizados en cierta medida a lo largo de dos siglos de experiencia, y, hasta el presente, han sabido conservar su estabilidad social a despecho del predominio de las ideas subersivas. Sin embargo, en Rusia no es éste el caso. La burguesía rusa estaba aquejada, desmesuradamente, de todas las debilidades de sus homónimas occidentales, y para el orden social representaba más bien un punto débil que una fuerza sustentadora, pues saboteaba a éste al tiempo que lo explotaba económicamente. Mostró una simpatía platónica por toda clase de ideales subversivos e incluso los industriales prominentes prestaban apoyo financiero a los bolcheviques, como hizo Sava Morosov. En Rusia, sobre todo, es donde podemos estudiar en su forma más pura el fenómeno que representa una *intelligentsia* —que equivale a decir de una clase educada— ajena completamente a sus responsabilidades sociales y que proporciona un campo bien labrado para la siembra de las ideas revolucionarias. Los jefes de todos los movimientos terroristas que se produjeron desde los tiempos de Herzen y Bakunin hasta los del mismo Lenin, no procedían de los medios campesinos ni de los del proletariado industrial, sino de las filas de la pequeña nobleza y de las de la *intelligentsia* burguesa.

Por ello no es sorprendente que la misma sociedad que vió nacer en su seno a los elementos más subversivos de la cultura burguesa fuera también la que produjo el tipo más extremado de reacción contra esa cultura. La desintegración de la sociedad burguesa llegó a una lógica conclusión sin intervención exterior, y cedió el terreno a un movimiento que actuaba en dirección inversa. La futilidad y vaciedad que gobernaban la existencia del burgués ruso —como, por ejemplo, describe Chéjov o, antes que él, Goncharov en su *Oblomov*—, llegaron a tales extremos que cualquier régimen que propusiera un plan de vida positivo y objetivo sería bienvenido. El hombre no puede vivir en el vacío espiritual; necesita cánones sociales determinados y algunos principios intelectuales absolutos. El bolchevismo, al menos, impone un orden rígido en lugar de la anarquía espiritual de la sociedad burguesa, y las vacilaciones y el escepticismo de una *intelligentsia* irresponsable desaparecen ante la evidencia de una autoridad absoluta, personificada por las instituciones sociales. Es cierto que la filosofía bolchevique es insignificante aun en sus mejores momentos. Es la filosofía común reducida a sus términos más elementales, una filosofía que contiene una cantidad mínima de valores espirituales e intelectuales; empobrece la vida en vez de enriquecerla y encierra a la mente en un círculo de ideas áridas y mezquinas. Sin embargo, sus principios son lo suficientemente numerosos para proveer a la sociedad de una base teórica, y en ello reside el secreto de su fuerza. La lección que nos da el bolchevismo es que cualquier filosofía es mejor que ninguna, y que un régimen que posee un sentido de autoridad será, por muy erróneos que sean sus principios, más efectivo que un sistema cuyos valores se apoyan en la insegura base de las opiniones y los intereses privados.

Y esa es la razón por la que el bolchevismo, con toda su crudeza, cons-

tituye una amenaza real para la sociedad occidental. Pues aunque nuestra civilización es más fuerte y más consecuente que la de la Rusia de la preguerra, sufre las mismas debilidades internas. Necesita algún principio de orden económico y social, mientras que, por otra parte, carece de toda relación vital con las tradiciones espirituales, en las que se basaba el antiguo orden de la cultura europea.

Podrá argumentarse con razón que las faltas del burgués no son mayores que las de las clases directrices de otras épocas y, sin embargo, posee virtudes características. Así y todo es innegable el hecho de que los jefes de la sociedad burguesa no evocan el mismo respeto que las figuras que ocupaban cargos similares en el antiguo régimen. Instintivamente pensamos que hay algo de honorable en la persona de un rey, de un noble o de un caballero que el banquero, el corredor de bolsa o el político no poseen. Un rey es posible que sea un mal rey, pero nuestra propia condenación de sus actos es un tributo que se hace al prestigio de su cargo. Nadie habla de un «mal burgués»; los socialistas le denominarían ciertamente «un maldito burgués», pero ésa es una fórmula rutinaria que no tiene nada que ver con sus vicios o virtudes.

Esa desconfianza hacia el burgués no es un fenómeno moderno. Tiene sus raíces en una tradición mucho más antigua que el socialismo. Es tan típica del noble como del campesino medievales, del bohemio romántico como del moderno proletario. El hecho es que la burguesía se ha mantenido siempre algo apartada de la estructura principal de la sociedad europea, excepto en Italia y en los Países Bajos. Mientras que el poder temporal estuvo en manos de reyes y nobles, y el espiritual en las de la Iglesia, la burguesía, el tercer estado, ocupó una posición de inferioridad privilegiada que le permitía amasar riquezas y desarrollar una cultura intelectual considerable y una gran libertad de pensamiento sin necesidad de asumir la responsabilidad directa del poder [1]. Por consiguiente, cuando la Revolución francesa y la caída del antiguo régimen convirtió a la burguesía en la clase gobernante de Occidente, ésta retuvo sus características hereditarias, su actitud de crítica hostil hacia el orden tradicional y su egoísmo, personificado en la consecución de sus propios intereses. Pero aunque fue entonces cuando el burgués entró en posesión de la sustancia del poder, nunca aceptó declaradamente su responsabilidad social como hicieron los antiguos gobernantes, sino que continuó siendo un simple particular —un *idiot*, en el sentido griego— con un instinto muy acusado de las conveniencias sociales y de los derechos del individuo, pero con muy poco sentido de la solidaridad social y con una marcada inclinación a declinar su responsabilidad como servidor y representante de un orden superpersonal. De hecho, no comprendía la necesidad de tal orden, puesto que éste siempre había sido impuesto por otros y, por lo tanto, lo daba por supuesto.

[1] Las mismas condiciones tienen aplicación, aunque de forma mucho más acentuada, en el caso de los judíos, quienes son, por así decirlo, los burgueses por excelencia; y ello explica el hecho de que el judío europeo oriental pueda adaptarse a la moderna civilización burguesa con mucha mayor rapidez y éxito que su homónimo cristiano.

Esa es, a mi parecer, la razón fundamental de la falta de popularidad y de prestigio de la civilización burguesa. Una civilización que carece de las más vitales afinidades humanas, que el orden antiguo, con todas sus deficiencias, nunca dejó de aceptar. Para el político burgués, el escrutinio electoral no es más que una reunión accidental de votantes; para el industrial burgués, sus empleados son, simplemente, un grupo pasajero de asalariados. El rey y el sacerdote, por su parte, estaban unidos a su pueblo por lazos orgánicos de solidaridad. No se trataba de individuos en oposición a otros individuos, sino de partes de un organismo social común y representantes de un orden espiritual común.

La burguesía derribó el trono y el altar, pero no puso nada en su lugar. De ahí que su régimen no pueda apelar a una autoridad sancionadora más elevada que la de su propio interés. Se encuentra continuamente en un estado de desintegración y de mudanza. No es una organización social de carácter permanente, sino una fase de transición entre dos órdenes.

Evidentemente, ello no significa que la sociedad occidental esté condenada sin remisión a seguir el camino de Rusia, ni tampoco que pueda encontrar su salvación en el ideal bolchevique de la dictadura de clases y la civilización de economía masiva. La filosofía bolchevique es simplemente el *reductio ad absurdum* de los principios implícitos en la cultura burguesa y, consecuentemente, no da una respuesta adecuada a las debilidades y deficiencias de la burguesía. Para que Europa llegue al cénit de un nuevo orden, debe atravesar el nadir del desarrollo espiritual.

La cultura burguesa, a pesar de su importancia temporal, no es más que un episodio de la historia cultural europea. Por esa razón la conocida oposición del socialismo a las sociedades comunista y burguesa es, en realidad, un dilema falso. La civilización occidental no es meramente la civilización del burgués. Es la antigua civilización de la Cristiandad occidental que se encuentra en circunstancias accidentales de desorganización y evolución. No debe su fuerza a su política burguesa y económica, sino a elementos mucho más antiguos y permanentes que tienen que ver con su tradición social y espiritual. En ningún país, si se exceptúa quizá a Estados Unidos, aparece la cultura burguesa en el estado puro de un todo autónomo. La sociedad inglesa, que a primera vista pudiera parecer la más burguesa que se pueda imaginar, nunca ha poseído una clase burguesa en el estricto sentido de la palabra. Su clase gobernante gozó de un carácter agrario hasta los tiempos modernos, y asimiló en proporción considerable las tradiciones de la antigua aristocracia. Incluso en la época de los Tudores y en edades sucesivas, la meta del mercader afortunado era el «fundar una familia» y abandonar la ciudad por el campo; y el mismo hombre de ciudad era en el fondo un campesino, siendo ello evidente incluso en el período victoriano donde se nos ofrece el ejemplo de Surtees Jorrocks. Los no conformistas ingleses poseían ciertamente una tradición de separatismo cultural análogo al de la burguesía del Continente, pero incluso ellos no eran burgueses puros puesto que su unidad social básica era religiosa y no económica.

Del mismo modo, la revolución burguesa en Inglaterra no ha transfor-

mado nunca completamente al Gobierno, pues hoy todavía conserva el principio monárquico como jefe de la solidaridad y del orden nacionales.

Y se puede afirmar igualmente que en todos los países occidentales domina la misma atmósfera en grado variable. Incluso en Francia, que, políticamente, posee un tipo de cultura burguesa casi en estado puro, es, sociológicamente hablando, una formación muy compleja y debe su fuerza al delicado equilibrio entre dos tipos raciales diferentes, el campesino y el burgués, así como a dos tradiciones espiritualmente opuestas, la de la Iglesia católica y la del movimiento liberal (enciclopedismo).

En consecuencia, es imposible resolver el problema de la sociedad occidental si se prescinde de la complejidad social y espiritual de la civilización europea. La civilización burguesa no es la única tradición europea, ni Rousseau y Marx, los únicos pensadores europeos. No se ha de concebir el nuevo orden en los términos del explotador burgués ni en los del proletario explotado, sino en los de un movimiento unitario que asimile todos los elementos de la cultura europea y que haga justicia a lo espiritual y a lo social, sin olvidar las necesidades económicas de la naturaleza humana. Esa solución fue imposible en Rusia debido al profundo abismo que se abría entre el grupo formado por la burguesía y la *intelligentsia*, con su cultura occidental importada, y el compuesto por la cultura campesina de una población agricultora semibarbárica y la tradición gubernamental de una autocracia y ortodoxia típicamente bizantinas. Pero la civilización occidental todavía es fundamentalmente homogénea. Nuestra *intelligentsia* no ha perdido totalmente sus raíces en el orden común espiritual y nuestra burguesía no se ha divorciado definitivamente de su responsabilidad social. No es demasiado tarde para restituir la integridad de la cultura europea a su base de orden comprensivo y católico. Debemos retornar a una tradición social más antigua y fundamental que la actual y a una filosofía más vasta y permanente que reconozca la complejidad y profundidad de la naturaleza humana y la existencia de un orden moral, que es el que ha de gobernar las relaciones político-económicas así como la conducta privada. Como el Dr. Gurian ha observado [1], el bolchevismo es un testigo involuntario y, por lo tanto, impresionante, de la existencia de tal orden, puesto que su tentativa de tratar a la sociedad como si fuera un orden cerrado y autónomo no ha conducido a la utopía, sino a la tiranía. Primero se mutila al hombre al privarle de algunas de sus actividades más esenciales, y esa naturaleza humana, tullida y desarbolada, se convierte en el modelo que rige la civilización y la propia vida.

1932.

---

[1] WALDEMAR GURIAN, *Bolchevismo. Introducción al comunismo soviético.*—RIALP, Madrid, 1956.

SEGUNDA PARTE—CONCEPCIONES SOBRE LA HISTORIA DEL MUNDO

SECCION 1.ª: EL CRISTIANISMO Y EL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA

1. Noción cristiana de la Historia

A mi parecer, el problema de la relación entre cristianismo e Historia se ha complicado y oscurecido por la influencia de la filosofía del siglo XIX. Casi todos los grandes filósofos idealistas de aquella centuria, como Fichte, Schelling y Hegel, crearon una filosofía elaborada de la Historia que ha tenido considerables repercusiones en la labor de teólogos e historiadores, especialmente en Alemania. Todos sus métodos se inspiraron, totalmente o en parte, en las ideas cristianas y, por consiguiente, los teólogos cristianos los aceptaron prontamente con fines apologéticos. Y de esta forma se estableció un acuerdo entre la filosofía idealista y la teología germánica, que caracterizó al movimiento liberal protestante y dominó el pensamiento religioso, tanto en el Continente como en este país, durante la última parte del siglo XIX.

Hoy la situación es muy distinta. Tanto el idealismo filosófico como el protestantismo liberal se han desacreditado y son sustituídos por el positivismo lógico y por la teología dialéctica de los barthianos, con el resultado de que la idea que se tiene de la filosofía cristiana de la Historia resulta afectada por la reacción contra el idealismo filosófico. En la noción cristiana de la Historia no es fácil distinguir el elemento auténtico y original de las incorporaciones filosóficas y las interpretaciones de los últimos ciento cincuenta años; tanto es así que aún se encuentran representantes contemporáneos del cristianismo ortodoxo, como C. S. Lewis, que ponen en duda la posibilidad de una interpretación cristiana de la Historia, y

declaran que la supuesta conexión entre el cristianismo y la historiografía es, en gran parte, una ilusión [1].

Si abordamos la cuestión desde un ángulo puramente filosófico, encontramos excelentes y abundantes razones para justificar el escepticismo del señor Lewis, pues la tradición clásica de la filosofía cristiana, en su parte representada por el tomismo, consagra relativamente poca atención al problema de la Historia, mientras que los filósofos que atribuyen el máximo valor a la Historia e insisten una y otra vez en la estrecha relación que existe entre el cristianismo y la Historia —como Collingwood, Croce y Hegel— no son cristianos, circunstancia que posiblemente les induzca a interpretar el cristianismo de acuerdo con su propia filosofía.

Vamos, pues, a diferir la discusión filosófica del tema y considerémoslo, por de pronto, en función de los datos teológicos que nos brinda el cristianismo histórico, sin intentar una justificación o una crítica basada en argumentos filosóficos. No es difícil hacerlo así, puesto que la tradición clásica de la filosofía cristiana, en su parte representada por el tomismo, como ya hemos dicho, no dedica mucha atención al problema de la Historia. Esa tradición ha sido primordialmente helénica y aristoteliana, mientras que la interpretación cristiana de la Historia recurre a fuentes muy distintas. Su origen es más bien judío que griego y encuentra su expresión más completa en los primeros documentos de la fe cristiana, las escrituras de los profetas hebreos y el Nuevo Testamento.

Así, pues, la noción cristiana de la Historia no es un elemento secundario que se derive de la reflexión filosófica del estudio de la Historia, sino que parte del propio corazón del cristianismo y forma parte integral de la fe cristiana. De ahí que no haya una «filosofía cristiana de la Historia» en el estricto sentido de la expresión. En su lugar tenemos una historia cristiana y una teología de la historia cristiana, y no es exagerado afirmar que sin ellas el cristianismo no existiría, ya que, en unión de la religión de Israel, que le dio vida, es una religión histórica tan especial que ninguna otra religión mundial puede comparársele; ni siquiera el islamismo, que tiene muchos puntos de semejanza.

Por consiguiente, es muy difícil, quizá imposible, explicar la noción cristiana de la Historia a alguien que no sea cristiano, puesto que para comprenderla es necesario aceptar en principio la fe cristiana, y aquellos que rechazan la idea de una revelación divina han de rechazar igualmente la noción cristiana de la Historia. Incluso los que están dispuestos a aceptar, en teoría, la idea de la revelación divina —de la manifestación de una verdad religiosa que va más allá del entendimiento humano— encuentran dificultades para enfrentarse con las enormes paradojas del cristianismo.

El hecho de que Dios escogiera a una oscura tribu palestina —y, por cierto, una tribu que no era particularmente civilizada ni interesante— como vehículo de su propósito universal con respecto a la humanidad, ya resulta difícil de admitir. Pero que ese propósito se llevara finalmente a cabo en la persona de un campesino galileo que terminó siendo eje-

[1] En su artículo sobre *Historicism*, en *The Month* (octubre de 1950).

cutado durante el mandato de Tiberio, y que este simple hecho constituya un punto crucial en la vida de la humanidad y la clave del significado de la Historia, es algo que la mente humana se resiste a aceptar; y tanto es así, que los mismos judíos se escandalizaron, mientras que los filósofos griegos y los historiadores seculares lo calificaron de locura simple y llana.

Sin embargo, esos son los fundamentos de la noción cristiana, y si no hemos de aceptarlos es inútil que tratemos de elaborar teorías idealistas con la denominación de filosofía cristiana de la Historia, como se hizo a menudo en el pasado.

Pues la noción cristiana de la Historia no es solamente la creencia de que el curso de la Historia está señalado por la divina Providencia, es también la convicción de la intervención de Dios en la vida de la humanidad mediante la acción directa bajo circunstancias definidas de tiempo y espacio. La doctrina de la Encarnación, que es la doctrina básica de la fe cristiana, es también el eje de la Historia, y por lo tanto, lo más natural y apropiado es que la estructura de nuestra historia cristiana tradicional se ajuste a un sistema cronológico que toma como punto de referencia el año de la Encarnación y sitúa los sucesivos acontecimientos en ambas direcciones a partir de ese centro fijo.

Sin duda se podrá aducir que la idea de la Encarnación divina no es peculiar del cristianismo. Pero si consideramos los ejemplos típicos de las teorías no cristianas con respecto a la divina encarnación, tal como la expresión ortodoxa hindú de la misma en el *Bhagavad-Gita*, observamos que no tienen tanto alcance en la Historia como la doctrina cristiana. No se trata solamente de que la figura divina de Khrisna sea mítica y no histórica, sino que también hay que tener presente que ninguna encarnación divina puede conceptuarse como única, ya que es un proceso recurrente que se repite *ad infinitum* en la periodicidad eterna del ciclo cósmico.

Ideas tales como las contenidas en la teosofía del gnosticismo impulsaron a San Ireneo a afirmar el sentido único de la revelación cristiana y la relación necesaria entre la unidad divina y la unidad histórica. Asimismo afirmó que «hay un Padre, el Creador del hombre; un Hijo, que cumple la voluntad del Padre, y una raza humana, en la que residen los misterios de Dios, de forma tal que la criatura, conformada e incorporada al Hijo, alcanza la perfección».

Pues la doctrina cristiana de la Encarnación no es simplemente una teofanía —una revelación de Dios al hombre—, sino una nueva creación, es decir, la introducción de un nuevo principio espiritual que gradualmente imbuye la naturaleza humana y la transforma en algo totalmente inédito. La historia de la raza humana gira en torno a ese eje, a ese acontecimiento divino único que proporciona unidad espiritual a todo el proceso histórico. En primer lugar tenemos la historia de la antigua ley divina, que es la historia de la preparación providencial de la humanidad para la Encarnación, que tendrá lugar cuando se produzca «la plenitud del tiempo», para emplear la expresión de San Pablo. En segundo lugar, la nueva ley divina, que es la consumación de la Encarnación en la vida de la Iglesia cristiana.

Y, finalmente, la realización del propósito divino en el futuro: el establecimiento final del reino de Dios una vez haya madurado la cosecha de este mundo. Así, pues, la concepción cristiana de la Historia es unitaria. Tiene un principio, un intermedio y un fin. Los tres trascienden la Historia. No son acontecimientos históricos en el sentido ordinario de la expresión, sino actos bajo sanción divina a los que el proceso de la Historia queda subordinado. Pues la noción cristiana de la Historia es una visión *sub specie aeternitatis* de la Historia, una interpretación del tiempo en término de eternidad y de acontecimientos humanos a la luz de la divina Revelación. Y, por consiguiente, la historia cristiana es inevitablemente apocalíptica, y la apocalipsis es el sustituto cristiano de la filosofía secular de la Historia.

Pero todo ello implica un trastrocamiento y una trasposición revolucionaria de los valores y los juicios históricos. Pues el significado real de la Historia no es el significado aparente que los historiadores han estudiado y los filósofos han intentado explicar. Los acontecimientos que transformaron el mundo y cambiaron totalmente el curso de la historia humana tuvieron lugar, efectivamente, bajo la superficie de la Historia y pasaron desapercibidos a los historiadores y filósofos. Esa es la gran paradoja de los Evangelios, como San Pablo afirma con tremenda energía. El gran misterio del propósito divino, que permaneció oculto a lo largo de las edades, queda revelado por el ministro apostólico, con los cielos y la tierra por testigos. Sin embargo, el mundo se niega a aceptarlo porque ese anuncio es obra de hombres desconocidos e insignificantes, cuyos actos y palabras son incomprensibles para la cultura superior de la época, tanto judía como helena. Los griegos piden teorías filosóficas; los judíos, pruebas históricas. Pero la respuesta del cristianismo es Cristo crucificado —*verbum crucis*—, la historia de la cruz: un escándalo para los judíos y un absurdo para los griegos. El significado de la vida y de la historia humanas sólo puede comprenderse si se acepta esa tremenda paradoja que trastroca todos los órdenes del entendimiento hasta ahora conocidos. Ya que San Pablo no pretende negar el valor del entendimiento ni afirma que la Historia carezca de significado. Lo que afirma es el carácter misterioso y trascendente del verdadero conocimiento, «la sabiduría oculta que Dios ordenó al mundo, para nuestra gloria y que ninguno de los rectores de este mundo conoce» [1]. Igualmente aceptó la doctrina judía de una historia sagrada que justifica los caminos de Dios hacia el hombre. Lo que negó fue la justificación externa del triunfo de la esperanza nacional judía. Los caminos de Dios son más profundos y misteriosos, y por ello el cumplimiento de la profecía —hacia lo que ha tendido toda la historia de Israel— le fue negado a los israelitas por el escándalo de la cruz. Sin embargo, la interpretación cristiana de la Historia —como se ve en el Nuevo Testamento— y las escrituras de los Padres Santos se adapta a las cláusulas previstas por el Antiguo Testamento y por la tradición israelí.

En primer lugar tenemos una historia sagrada en el sentido estricto,

---

[1] *Col.* II; cf. *Eph.* III.

es decir, la historia de los modos de Dios con su pueblo y el cumplimiento en éste, y por medio de éste, de su propósito eterno. Y en segundo lugar, la interpretación de la historia externa a la luz de ese propósito central. Esta tomó la forma de una serie de edades e imperios sucesivos del mundo, que desempeñan un papel especial en el drama divino. La teoría de las edades del mundo, incorporada a la tradición apocalíptica y definitivamente adoptada por la tradición apocalíptica cristiana, no es, sin embargo, de origen judío. Se difundió activamente en el mundo antiguo de los tiempos helenos y su origen se remonta probablemente a la tradición babilónica de la cosmología y de la teología astral. La teoría de los imperios del mundo, por otra parte, es definidamente bíblica en espíritu y pertenece al mensaje fundamental de la profecía hebrea. Pues el juicio divino, cuyo anunciamiento estuvo encomendado a los profetas, no se confina al pueblo elegido. Los caudillos de los gentiles son también instrumentos del juicio divino aun cuando no comprendan los propósitos que sirven. Cada uno de los imperios del mundo tiene a su vez que cumplir una tarea que les es encomendada por deseo divino, y su poder se termina a la conclusión de su labor, para dar paso a sus sucesores.

Así, pues, el significado de la Historia no se encuentra en la historia de los imperios del mundo. Estos no son un fin, sino un medio, y, por lo tanto, el significado interno de la Historia ha de buscarse en el desarrollo, aparentemente insignificante, del pueblo de Dios. Ahora bien, la Iglesia cristiana adoptó esa noción profética de la Historia y la aplicó en una escala más amplia y universal. El acontecimiento divino que desvió el curso de la Historia, derribó al propio tiempo las barreras que se interponían entre judíos y gentiles, y ambas partes, hasta entonces separadas, de la Humanidad formaron una sola en Cristo, la piedra angular del nuevo edificio del mundo. La actitud cristiana frente a la historia secular es en verdad la misma que adoptaron los profetas: se consideró al imperio romano como sucesor de los viejos imperios del mundo, Babilonia y Persia, con la diferencia de que entonces tanto el pueblo gentil como el elegido eran conducidos providencialmente hacia un fin espiritual común. Y ese fin dejó de ser la restauración de Israel y la congregación de todos los exiliados dispersos en el campo gentil, sino que se convirtió en la congregación de todos los elementos espirituales de la humanidad en una nueva sociedad espiritual. El profeta romano Hermas describe en el siglo II ese proceso mediante una visión en la que se divisa una torre blanca, en vías de construcción, en medio de las aguas. Decenas de miles de hombres aportan piedras extraídas de las profundidades del mar o arrancadas de las montañas, piedras que simbolizan las diferentes naciones del mundo. Se rechazan algunas de esas piedras y se seleccionan otras para eregir el monumento. Y cuando pregunta «acerca de los tiempos y pretende saber si el fin está ya próximo», recibe esta respuesta: «¿Es que no ves que la torre está en vías de ser construída? El fin tendrá lugar a su terminación.»

Esa visión sirve para demostrar que el cristianismo transfiere el significado de la Historia del mundo exterior de los acontecimientos históricos al mundo de evolución espiritual, mientras que a este último lo concibe

como el elemento dinámico de la Historia y como el verdadero poder transformador del mundo. Pero también demuestra que la idea original cristiana de un fin inminente condujo a una degradación en la escala del tiempo e indujo a los hombres a apartar su atención del problema de los futuros destinos de la civilización humana. En la época de la conversión del imperio y de la paz de la Iglesia fue cuando los cristianos pudieron establecer por primera vez una diferencia entre el fin de la era y el fin del mundo, para considerar la perspectiva de una era y civilización cristianas que no habían de conceptuarse como un reino milenario, sino como un campo de esfuerzo y conflictos continuos.

Ese cuadro de la Historia encontró su expresión clásica en la obra de San Agustín *La Ciudad de Dios*, que interpreta el curso de la historia universal como un conflicto incesante entre dos principios dinámicos personificados en dos sociedades y en dos órdenes sociales, la ciudad del hombre y la ciudad de Dios, Babilonia y Jerusalén, que marchan hombro con hombro, entremezclándose una con otra y compartiendo los mismos bienes y males temporales, aunque separadas por un abismo espiritual infinito. Así San Agustín ve la Historia como un punto de convergencia del tiempo y de la eternidad. La Historia es una unidad porque el poder divino que se muestra en el orden de la naturaleza, desde las estrellas hasta las plumas del ave y la hoja del árbol, es el mismo poder que gobierna el nacimiento y caída de reinos e imperios. Pero ese orden divino resulta continuamente desviado de su curso por la gravitación de la naturaleza humana hacia sus fines egoístas, una fuerza que trata de constreñir su propio mundo con estructuras políticas, expresión organizada de la codicia humana y la ambición de poder. Ello no significa, sin embargo, que San Agustín identifique al Estado con el *civitas terrena* y lo condene como un mal esencial. Por el contrario, demuestra que su verdadera finalidad —el mantenimiento de la paz temporal— es un bien que se conforma con el bien superior de la ciudad de Dios; por consiguiente, la verdadera naturaleza del Estado no es tanto la expresión de la obstinación y de la ambición de poder como la barrera que defiende a la sociedad humana de esas fuerzas destructivas. Sólo al hacer la guerra en lugar de la paz es cuando el Estado se identifica con el *civitas terrena* en el peor sentido de la palabra. Pero sabemos perfectamente que el Estado rapaz que vive de la guerra y de la conquista es una realidad histórica, y, por lo tanto, el juicio de San Agustín sobre la Historia secular es predominantemente pesimista y considera que los reinos de este mundo se fundan en la injusticia y se engrandecen con la lucha y la opresión. El ideal de paz temporal, inherente a la idea de Estado, carece siempre de la energía necesaria para sojuzgar a la fuerza dinámica de la obstinación humana y, en consecuencia, el curso de la Historia se aleja de la gracia divina para transformarse en una serie de tentativas orientadas a la construcción de torres de Babel, tentativas frustradas por el egoísmo y la avaricia inherentes a la naturaleza humana.

La excepción de esa norma reviste, por lo tanto, importancia suprema. Pues las fuerzas ciegas de la pasión y el impulso innato no son los únicos poderes que gobiernan el mundo. Dios no ha abandonado a su creación.

El comunica al hombre, por la gracia de Cristo y por la acción del Espíritu, el poder espiritual y el amor divino, que son las únicas fuerzas capaces de transformar la naturaleza humana. Así como la fuerza natural del amor a sí mismo arrastra al mundo hacia la multiplicidad y hacia el desorden y la muerte, el amor a Dios le hace retornar a la unidad, al orden y a la vida. Y es ahí donde se ha de buscar la verdadera unidad y el significado de la Historia. Pues el amor, según la teoría de San Agustín, es el principio sustentador de la sociedad, y así como la fuerza centrífuga y destructiva del amor a sí mismo es el origen de la sociedad dividida del *civitas terrena*, la fuerza creadora del amor divino da vida a la ciudad de Dios, la sociedad que une a todos los hombres de buena voluntad en una confraternidad eterna que se solidifica progresivamente en el curso de las edades.

Así, pues, San Agustín, posiblemente más que ningún otro pensador cristiano, subraya el carácter social de la doctrina cristiana de salvación. Pues «¿cómo podría la ciudad de Dios haberse formado originalmente, o desarrollarse progresivamente, o alcanzar su postrera finalidad, si la vida de los santos no fuera fundamentalmente social» [1]. Pero al propio tiempo convierte al alma individual —y no al Estado ni a la Civilización— en el centro real del proceso histórico. La ciudad de Dios se construiría donde quiera que el poder divino anime a la voluntad humana. Incluso la Iglesia, que es el órgano sacramental perceptible de la ciudad de Dios, no se identifica con ésta, puesto que, escribe San Agustín, en la presciencia de Dios hay muchos que pareciendo estar fuera están dentro y otros muchos que pareciendo estar dentro están fuera [2]. También hay aquellos que están fuera de la comunión de la Iglesia y «a quienes el Padre ve en secreto y corona en secreto» [3]. Pues las dos ciudades se penetran mutuamente de tal forma y en tal medida, que «el reino terrenal obtiene servicios del reino de los cielos, y éste los obtiene de la ciudad terrenal» [4].

No exageramos al señalar la influencia decisiva que el pensamiento de San Agustín tuvo en el desarrollo de la noción cristiana de la Historia y en la tradición de la historiografía occidental, que sigue un curso muy diferente del de las historiografías oriental y bizantina. Es cierto que el lector contemporáneo que espera de San Agustín una filosofía de la Historia en el sentido moderno, y que, naturalmente, dirige su atención a la parte histórica de su gran obra —especialmente los libros XV y XVIII—, se muestra a menudo decepcionado, como ocurrió con el profesor Hearnshaw, quien escribió que el *De Civitate Dei* no contiene ni filosofía ni historia, sino simplemente teología y literatura novelesca. Pero aunque San Agustín no fue jamás un historiador cristiano como Eusebio, su trabajo produjo efectos mucho más revolucionarios en el mundo occidental. En primer lugar, inculcó a los historiadores cristianos su concepto de la Historia, es decir, el proceso dinámico en el que se realiza el propósito divino. Después, explicó a los hombres las razones de que la personalidad individual

[1] *De Civ. Dei*, XIX, V.
[2] *De Bapt.*, V. 38.
[3] *De Vera Religione*, VI, II.
[4] *In Psalmos*, LI, 4.

sea la fuente y el eje de ese proceso dinámico. Y, finalmente, logró que la Iglesia occidental tuviera plena conciencia de su misión histórica y de su responsabilidad política y social y llegara, en los siglos subsiguientes, a constituirse en el principio activo de la cultura occidental.

Los resultados de la obra de San Agustín encuentran su expresión completa, tres siglos más tarde, en la Iglesia anglosajona, San Beda fue, a diferencia de San Agustín, un verdadero historiador, pero su historia se basó en los cimientos forjados por San Agustín. Gracias a él disponemos, por primera vez, de la narración histórica de la vida de un pueblo cristiano en el sentido completo de la expresión, una historia que no se ocupa primordialmente del nacimiento y caída de los reinos —aunque no se les omita—, sino del nacimiento del reino de Cristo en Inglaterra, la gesta *Dei per Anglos*. Desde luego, la gran labor de San Beda apenas puede considerarse como ejemplo típico de la historiografía medieval. Fue un éxito excepcional y casi único. Pero en cualquier caso, su tratamiento histórico del tema es típico y, en unión de otros trabajos cronológicos, proveyó un modelo que fue adoptado por historiadores posteriores en la Edad Media. Su método consistió, en primer lugar, en una crónica del mundo, del tipo eusebiano, que proporcionó los elementos cronológicos básicos para la labor del historiador. En segundo lugar, la historia de determinados pueblos e iglesias, cuyo ejemplo clásico es la *Historia Eclesiástica* de San Beda y que ulteriormente está representada por trabajos como *La Historia Eclesiástica*, de Ordericus Vitalis, o la *Historia de la Iglesia de Hamburgo*, por Adam de Bremen. Y, por último, tenemos las biografías de santos obispos y abades, como la *Vida de San Cuthbert*, de San Beda, y las *Vidas de los Abades*, de Wearmouth.

De esa forma, la narración de los acontecimientos contemporáneos que aparece en la típica crónica medieval queda ligada, por una parte, a las tradiciones de la Historia mundial, y, por la otra, a las vidas de los grandes hombres que fueron caudillos y héroes de la sociedad cristiana. Pero el santo no es meramente una figura histórica. Se ha convertido en un ciudadano de la ciudad eterna, un patrón celestial y un protector de la vida terrena del hombre. Así vemos que la Historia se trasciende a sí misma en las vidas de los santos y se convierte en parte del mundo eterno por la fe.

De esta forma, en el pensamiento medieval, el tiempo y la eternidad están mucho más unidos entre sí que lo estuvieron en la antigüedad o lo están en el pensamiento del mundo moderno. El mundo de la Historia representó una fracción del mundo real solamente, y estuvo rodeado absolutamente por el mundo eterno, como una isla en pleno océano. Esa visión medieval del universo jerárquico, en el que el mundo del hombre ocupa un espacio reducido pero central, encuentra clásica expresión en la *Divina Comedia*, del Dante, ya que muestra, con mayor claridad que ninguna obra puramente histórica o teológica, cómo el mundo de la Historia pasa al de la eternidad para producir frutos eternos.

Y si por una parte ese concepto parece reducir la importancia de la Historia y de la vida real, por la otra encarece su valor al darles significación eterna. De hecho hay pocos grandes poetas que se hayan ocupado

tanto de la Historia e incluso de los acontecimientos políticos como el Dante. Para él, todo lo que sucede en Florencia y en Italia es una cuestión trascendental no sólo para las almas del purgatorio, sino también para los condenados del infierno y los santos del paraíso. Y el espectáculo divino del paraíso terrenal, que es eje de todo el proceso, es la visión apocalíptica del juicio y de la reforma de la Iglesia y del imperio en el siglo XIV.

El gran poema de Dante parece resumir la labor realizada en la Edad Media católica, y representa un complemento perfectamente literario de la síntesis filosófica de Santo Tomás. Pero al examinar su trabajo en prosa —*Convivio* y *De Monarquía*— observamos que su noción de la cultura, y consecuentemente de la Historia, difiere marcadamente de la de Santo Tomás, y aún más de la de San Agustín. Aquí descubrimos por primera vez en el pensamiento cristiano que la ciudad terrena y temporal toma la forma de un orden autónomo con su propia finalidad suprema, que no es el servicio de la Iglesia, sino la realización de las potencialidades naturales de la cultura humana. La meta de la civilización —*finis universalis civitatis humani generis*— es privativa de una sociedad universal, y ello requiere la unificación política de la humanidad en un sólo estado mundial. Es evidente que el ideal del Dante respecto a un mundo universal nace de la concepción medieval de la Cristiandad como sociedad universal y de la tradición del Sagrado Imperio Romano, formulada por los abogados gibelinos y los teóricos. Como escribe el profesor Gilson, si el *genus humanum* del Dante es realmente la primera expresión conocida de la idea moderna de la humanidad, podremos afirmar entonces que la concepción de la humanidad se planteó por primera vez a la conciencia europea en forma de una simple imitación secularizada de la noción religiosa que de ella tenía la Iglesia [1].

Pero las fuentes informativas de que se vale Dante no son exclusivamente cristianas, la que recibió también la influencia de los ideales políticos y éticos del humanismo griego —representados sobre todo por las *Eticas*, de Aristóteles—, así como la de la idealización romántica del pasado clásico unida a su devoción por la antigua Roma. Pues la noción dantesca del imperio es totalmente opuesta a la de San Agustín. Según Dante, Roma no es el resultado del orgullo y la ambición humanos, sino una ciudad sagrada, especialmente creada y ordenada por Dios para ser el instrumento de su divino propósito con respecto a la raza humana. Incluso llega a mantener —en el *Convivio*— que los ciudadanos y los estadistas romanos son ellos mismos sagrados, puesto que difícilmente podrían lograr ese propósito sin haber recibido infusión especial de la gracia divina.

Todo ello indica que el Dante esperaba más del Renacimiento que de la Edad Media. No obstante, aportó con él un peso tan impresionante de tradición cristiana, que hasta su mismo secularismo y humanismo tienen un carácter distintamente cristiano que las diferencia de los de la antigüedad clásica. Y lo mismo se puede afirmar de la mayoría de los escritores y pensadores del siglo que le siguió, pues, como Karl Brudach ha mostrado con tanta erudición, la atmósfera cultural de fines del período medieval

[1] E. GILSON, *Dante the Philosopher*, pág. 179.

y la de principios del Renacimiento estaban infundidas de un idealismo cristiano, basado en las ideas del siglo XIII y especialmente en el movimiento franciscano. Así, pues, el siglo XIV, que vio los comienzos del Renacimiento italiano y el desarrollo del humanismo occidental, fue también un gran siglo de misticismo occidental; y esa intensificación de la vida interior, con marcado énfasis en la experiencia espiritual, no se encontraba muy alejada de la conciencia que de sí tenía, de forma creciente, la cultura occidental, sentimiento que quedó claramente expresado por el movimiento humanista. Incluso en los siglos XV y XVI, la cultura humanista no se divorció enteramente de la tradición mística; ambos elementos coexisten en la filosofía de Nicolás de Cusa, en la cultura de la academia platónica en Florencia y en el arte de Botticelli y, finalmente, en el de Miguel Angel. Pero en el caso de este último vemos que esa síntesis se mantiene gracias a un esfuerzo heroico, pues hombres de menor valía que él hubieron de aceptar el concepto de que la vida se dividía en dos ideales espirituales que comenzaban a divergir de forma constante.

Esa idealización de la antigüedad clásica, presente ya en el pensamiento del Dante, se acentuó aún más con Petrarca y sus contemporáneos, hasta convertirse por fin en la característica esencial de la cultura renacentista. Afectó al pensamiento humano en todos sus aspectos, tanto en el literario como en el científico y filosófico. Sobre todo modificó la noción occidental de la Historia y creó un nuevo tipo de historiografía. El enfoque religioso de la Historia que consistía en considerar a ésta como el compendio de los actos de Dios en relación con la humanidad y el cumplimiento del plan divino en la vida, fue abandonado o transferido a los historiadores eclesiásticos, y en su lugar surgió una historiografía secular al estilo de la de Livio y Tácito, y un nuevo tipo de biografía histórica bajo la influencia de Plutarco.

Así, pues, la unidad característica de la Historia, según el concepto medieval, fue desapareciendo para ser gradualmente reemplazada por un nuevo arquetipo de la Historia que a su debido tiempo se dividió en tres partes: el período antiguo, el medieval y el moderno. Un arquetipo que, a pesar de su carácter arbitrario y no científico, ha predominado en la enseñanza de la Historia hasta los tiempos modernos y todavía sigue afectando nuestra actitud con respecto al pasado.

Esta nueva forma de abordar la Historia fué uno de los factores más influyentes en la secularización de la cultura europea, puesto que la idealización del Estado antiguo y, especialmente de Roma, influyó en la actitud de los hombres en relación con el Estado contemporáneo. La ciudad estatal italiana y los reinos occidentales europeos cesaron de ser miembros orgánicos de la comunidad cristiana y se convirtieron en un fin en sí mismos, y, por lo tanto, no admitían otra sanción que no fuera la de su propia voluntad de poder. Durante la Edad Media no existió el Estado estructurado como un poder autónomo; incluso se desconocía esta misma expresión. Pero a partir del siglo XV la historia de Europa se convirtió en la historia de la evolución de un número limitado de estados soberanos, y de los incesantes conflictos y rivalidades que tenían lugar entre ellos. La natu-

raleza real de ese hecho quedó desvirtuada por el prestigio religioso de que gozaban los autócratas, prestigio que en algunos casos aumentó en la época de la Reforma al unirse la Iglesia al Estado y quedar subordinada a la supremacía real.

Así se produce una contradicción inherente al desarrollo social de la cultura moderna. Como quiera que el Estado es la personificación de la voluntad de poder, se convierte automáticamente en un Leviatán, en un monstruo desprovisto de moral que vive de acuerdo con la ley de la jungla. Pero al propio tiempo es portador de valores culturales que han sido creados por el pasado cristianismo, de forma que para sus súbditos sigue siendo un Estado cristiano y, como si dijéramos, el gerente de Dios en la tierra.

Y la misma contradicción se produce en la noción europea de la Histotoria. Los realistas, como Maquiavelo y Hobbes, trataron de interpretar la Historia en términos amorales, como una expresión directa y sincera de la voluntad de poder, como algo que pudiera analizarse con un espíritu científico, casi biológico. Pero al proceder así desposeían al proceso histórico de sus valores morales, que todavía conservaban su validez subjetiva, y con ello ofendían a sus contemporáneos tanto en su conciencia como en sus convicciones. Los idealistas, por otra parte, quitaron importancia al carácter amoral del Estado o incluso negaron su existencia, y lo idealizaron como el instrumento de la divina Providencia o de esa fuerza impersonal que es la que conduce a la humanidad hacia el camino perfecto.

La aceptación de esa creencia fue ganando terreno progresivamente durante el período triunfal de la expansión nacional y cultural, época en que la Europa occidental iba adquiriendo una especie de hegemonía mundial. Pero, evidentemente, la construcción y desarrollo del tal concepto no era puramente nacional, sino que, en esencia, se trataba simplemente de una versión secularizada de la noción tradicionalmente cristiana. Del cristianismo heredó su fe en la unidad de la Historia y en una finalidad espiritual o moral, base de todo el proceso histórico. Al propio tiempo la trasposición de esos conceptos con una teoría secular de la cultura, puramente racional, implicaba una simplificación drástica. Para el cristiano, el significado de la Historia era un misterio que sólo la luz de la fe podía revelar. Pero los apóstoles de la religión del progreso negaban la necesidad de la revelación divina y creían que el hombre no tenía más que seguir la luz de la razón para descubrir el significado de la Historia en las leyes del progreso que gobiernan la vida de la civilización. Pero, incluso en el siglo XVIII, resultaba complicado lograr que ese optimismo fácil se ajustara a los hechos de la Historia. Era necesario explicar que hasta aquel momento la luz de la razón resultaba velada por las fuerzas tenebrosas de la superstición y de la ignorancia, personificadas por una religión organizada. Pero de ser así, la Enciclopedia resultaba ser, nada menos, que una nueva revelación, y si se había de triunfar sería necesario que los nuevos creyentes se organizaran en una nueva iglesia, que podría denominarse, indistintamente, escuela de filósofos, sociedad secreta de *illuminati*, asociación de

francmasones o partido político. Y eso fue en realidad lo que sucedió, y, ciertamente, las nuevas iglesias racionalistas demostraron ser no menos intolerantes y dogmáticas que las sectas religiosas del pasado. La revelación de Rousseau fue seguida de una serie de revelaciones sucesivas —idealista, positivista y socialista—, con sus profetas y sus iglesias. El único superviviente de todas ellas es el marxismo, gracias a la extraordinaria eficacia de su apostolado y de su organización eclesiástica. Ninguna de esas religiones seculares ha insistido tanto como él sobre el carácter puramente científico y no religioso de su doctrina. Y, por cierto, tampoco ninguna de ellas debe tanto a los elementos mesiánicos de las tradiciones cristiana y judía como él. De hecho, su doctrina es apocalíptica, es un enjuiciamiento condenatorio del orden social existente y un mensaje de salvación al pobre y al oprimido, a quienes promete una recompensa cuando una vez consumada la revolución social se forme una sociedad sin clases, que es el equivalente marxista del reino milenario de la equidad.

Sin duda el comunista considera a este último como una caricatura de la teoría marxista, puesto que la revolución social y la sociedad sin clases son el resultado de un proceso económico y sociológico cuya meta no es espiritual sino material. Sin embargo, las formas más crudas del milenarismo judío y cristiano no carecían de elementos materialistas, ya que predecían un reino terrenal en el que los santos disfrutarían de una prosperidad terrenal. Y por otra parte, no se puede negar la existencia de un elemento marcadamente apocalíptico y utópico en la actitud comunista con respecto a la revolución social y al establecimiento de una sociedad perfecta en donde no exista el conflicto de clases ni la injusticia social. En realidad, se revela un dualismo entre el mito marxista, que es ético y apocalíptico, y la interpretación marxista de la Historia, que es materialista, determinista y hace gala de un relativismo ético. Pero el primero de esos dos elementos fue el que proporcionó, y todavía proporciona, al comunismo una base ventajosa para hacer su llamamiento al pueblo, y el que le da ese carácter casi religioso que hace de él un serio rival del cristianismo. Sin embargo, es difícil reconciliar el absolutismo del mito marxista con el relativismo de la interpretación marxista de la Historia. El creyente marxista arriesga todo en aras de la inmediata realización de la revolución social y del advenimiento de la sociedad sin clases. Pero tan pronto como ésta se convirtiera en una realidad, la guerra de clases, que es el principio dialéctico de la evolución histórica, quedaría suprimida, y con ella la propia Historia. Igualmente no habría cabida para la indignación moral ni para el idealismo revolucionario, que es el que inspira al comunismo con una especie de entusiasmo religioso. Y cuando la protesta revolucionaria de la minoría se transformara en una tiranía irresistible de opinión masiva, que no tolerara la más mínima infracción de la ortodoxia idealista, no quedaría nada, excepto una actitud general, absoluta y abyecta. Según la dialéctica de la Historia, el movimiento de revolución social pasaría al campo de su rival totalitario y se consumaría la ley de la negación.

Así, pues, en comparación con la noción cristiana de la Historia, la marxista tiene un carácter esencialmente limitado, y concentra su atención

en la evolución económica que caracteriza a la sociedad occidental moderna. Esa es la razón de su efectividad temporal en el terreno de la propaganda política; pero al propio tiempo esa misma razón le roba toda su importancia como teoría de la historia universal en el terreno filosófico. Hace cien años que la doctrina marxista hizo su aparición, y el momento fue oportuno, pues de ninguna forma pudo haberla realizado antes. Su campo de predicción se limita al futuro inmediato, pues el mismo Marx confiaba en la caída del capitalismo y los *leaders* de la revolución rusa mantuvieron las mismas esperanzas. De cualquier forma, la realización del programa marxista es una cuestión de años y no de siglos, y al parecer el marxismo no puede ilustrarnos sobre los acontecimientos históricos que seguirán al establecimiento de la sociedad sin clases.

El concepto cristiano, por otra parte, es coextensivo con relación al tiempo. Abarca la vida de la humanidad en este planeta y solamente termina con la terminación del mundo y con el fin de la existencia temporal del hombre. Es esencialmente una teoría de interpretación del tiempo y de la eternidad: en consecuencia, el significado fundamental de la Historia hay que buscarlo en la germinación de la semilla de la eternidad en la besana del tiempo. Pues el hombre no es meramente una criatura del proceso económico, es decir, un productor o un consumidor. Es un animal que tiene plena conciencia de su mortalidad y, en consecuencia, también la tiene de la eternidad. Del mismo modo, el fin de la Historia no significa la aparición de una nueva forma de sociedad de tipo económico, sino la creación de una nueva humanidad o, más bien, de una humanidad superior tan distinta del hombre como éste lo es de los animales. Ahora bien, los cristianos no sólo creen en la existencia de un plan divino en la Historia, sino que también creen en la existencia de una sociedad humana que, de un modo u otro, conoce ese plan y es capaz de cooperar en su realización. Hace miles de años el profeta hebreo advirtió a su pueblo que no debía aprender los modos de las naciones que se descorazonan ante el signo de los tiempos, pues las naciones son las servidoras de sus propias criaturas, son los dioses falsos de una misión equívoca, y están condenadas a perecer en el tiempo de la Visitación. «Pero la parte que corresponde a Jacob no es de esa clase, pues Aquel que creó todas las cosas ha dicho que Israel será el pueblo que reciba su herencia.» Lo mismo ocurre hoy con las ideologías y los mitos políticos de que hace uso el hombre para explicar el signo del tiempo. Esos son nuestros ídolos modernos, no menos sedientos de sangre que los dioses paganos y no menos exigentes en cuanto al tributo de sacrificio humano. Pero la Iglesia sigue siendo el guardián del secreto de la Historia y el instrumento de trabajo de la redención humana, y su labor prosigue incesantemente, mientras los reinos nacen y mueren y las revoluciones y sistemas sociales aparecen y se extinguen. Es cierto que la Iglesia no puede dar una solución inmediata en competencia con las ideologías seculares. Pero, por otra parte, la solución cristiana es la única que da sustancia al elemento desconocido e imprevisible de la Historia, mientras que las ideologías seculares que tratan de anular ese elemento y que, casi invariablemente, consideran el futuro inmediato con un opti-

mismo incurable, son incapaces de disimular su decepción y desconcierto cuando ese factor desconocido hace su aparición en el preciso momento en que creían haberlo suprimido para siempre.

1951.

2. La Historia y la revelación cristiana

La interpretación cristiana de la Historia es inseparable de la fe cristiana. El esfuerzo intelectual de los eruditos cristianos no ha servido para elaborar una teoría filosófica, sino para crear algo que es inseparable de la revelación cristiana. Ciertamente esa revelación tiene un carácter esencialmente histórico, y tanto es así que el más metafísico de sus dogmas se basa en hechos históricos y forma parte de esa grandiosa distribución de gracia en la que el proceso total de la vida de la humanidad encuentra su finalidad y su significado. El catolicismo y el comunismo coinciden en ese punto, a pesar de la contradicción absoluta de sus respectivas interpretaciones de la Historia. Pues el comunismo es también una fe histórica, y la interpretación materialista de la Historia no es menos fundamental para el comunismo que la interpretación espiritual de la misma lo es para el cristianismo. Las doctrinas económicas del marxismo se basan en la Historia casi en mayor proporción que las doctrinas teológicas del catolicismo; y el socialismo que compartiera las ideas del comunismo y del materialismo, pero no la doctrina histórica de Marx, tendría tanto derecho a llamarse marxismo como lo tendría a llamarse catolicismo una religión que aceptara las enseñanzas éticas y teológicas del cristianismo, pero que al propio tiempo rechazara los elementos históricos de la fe.

Sin embargo, a pesar de ese paralelismo, no es posible establecer una comparación real entre una teoría elaborada deliberadamente por un pensador individual con el propósito de incorporarla a un sistema económico y una doctrina que es más antigua que la misma Historia y que se ha desarrollado en relación orgánica con la tradición religiosa más grandiosa del mundo.

Pues en caso de que pretendiéramos encontrar las raíces de la interpretación de la Historia, tendríamos que remontarnos más allá de los Santos Padres, más allá del Nuevo Testamento e incluso más allá de los profetas hebreos, hasta encontrar las fundaciones de la religión de Israel. La raíz principal se encuentra en el solemne *berith* o pacto, en virtud del cual Israel se convirtió, en un punto particular del tiempo y del espacio, en una nación *teofórica*, en el pueblo de Yavé. Esa extraña ceremonia, que tuvo lugar en el desierto de Arabia hace unos 3.400 años aproximadamente, no es para el crítico racionalista más que un ejemplo algo anormal del concepto primitivo de la solidaridad entre el dios tribal y sus adoradores. Sin embargo, para el cristiano representa, ni más ni menos, el primer acto de enlace entre Dios y la humanidad, acto que quedará posteriormente consumado por la Encarnación y dará su fruto en la creación de una nueva

humanidad. Incluso los críticos admiten el carácter único de las relaciones entre Israel y su Dios. En el caso de otros pueblos semitas esa relación es perfectamente natural, pues consiste en la afinidad entre el pueblo y su dios. Sólo en el caso de Israel tiene un carácter de arrogación que encuentra su origen en una serie de acontecimientos históricos particulares.

Y así como el pacto de Yavé tuvo un principio histórico, también poseyó una confirmación histórica. Israel sólo podía disfrutar de sus privilegios teofóricos en la medida en que cumpliera su misión teofórica. Las calamidades de Israel eran los juicios de Yavé y cada una de sus crisis históricas era un llamamiento a su pueblo para que acatara las leyes de Yavé y renovara así la validez del contrato. Y en las escrituras de los profetas vemos cómo las sucesivas crisis de la historia judía eran motivo de nuevas revelaciones sobre la vocación divina de Israel y sobre el propósito divino en la Historia. La visión de los profetas no se limitó a los reinos de Judá e Israel, sino que se extendió a los países limítrofes y a los imperios del mundo que los devoraba. Incluso los reinos enemigos del pueblo de Yavé eran sus instrumentos y desempeñaban un papel en la consecución de su propósito. Asiria fue el látigo de su ira, que sería partido en dos y arrojado lejos una vez hubiera servido su finalidad. Y así, el juicio de Yavé no se confinó a los pecados de Israel. Era un juicio mundial de la injusticia y, sobre todo, del orgullo humanos. «Pues día vendrá en que el Señor de las huestes haga que todo aquel que sea orgulloso y altanero y elevado sea doblegado; y reinará sobre todos los cedros del Líbano y robles de Basán; y sobre las inmensas montañas y las altas colinas, y sobre las elevadas torres y recintos amurallados y sobre todas las naves de Tarsis y sobre todo lo que sea agradable de poseer. Y se doblegará la altanería humana, y la arrogancia humana será humillada y sólo el Señor será exaltado aquel día» [1].

Pero en esa denunciación de la ira divina se adivina la esperanza de Israel. El nuevo Jerusalén no será un reino como los de los gentiles, sino eterno y universal, basado en un nuevo pacto espiritual. Israel será un pueblo teofórico en un sentido más completo que cuando recibió la ley de Yavé en Sinaí. Será el vehículo de la revelación divina en el mundo.

Esa interpretación judía de la Historia encuentra su expresión más completa e insistente en el libro de Daniel, que fue el modelo de la literatura apocalíptica ulterior. Este prescindió de las profecías aisladas y de las denunciaciones de juicios particulares para convertirse en una noción sintética de la historia del mundo, como vemos en la serie de imperios mundiales a que se refiere la parte dedicada a los «últimos tiempos». Según ella, cada imperio dispone de un tiempo limitado y cuando los «vigilantes pronuncian su sentencia» su reinado toca a su fin, y al propio tiempo el carácter trascendente de la esperanza mesiánica se manifiesta con mayor fuerza. El reino de Dios no pertenece a la serie de imperios mundiales, sino que es algo que proviene del exterior para reemplazarlos. Es la roca tallada de la montaña sin intervención humana, que al desplomarse aplasta y reduce

[1] *Is.*, II, 12-17.

a polvo la cuádruple imagen del imperio mundial, para crecer después inconmensurablemente hasta llenar el mundo. Es el reino universal del Hijo del hombre que destruirá los reinos de las cuatro bestias y subsistirá eternamente.

Esa fue la tradición que heredó la Iglesia cristiana. Ciertamente se puede decir que fue precisamente ese elemento profético y apocalíptico el que cautivó al cristianismo. Para el protestante moderno, la esencia del Evangelio se encuentra en su enseñanza moral: su doctrina sobre la confraternidad humana y sobre la paternidad de Dios. Pero para el cristiano primitivo representaba las buenas nuevas del reino, en sentido literal. Era el anunciamiento de una revolución cósmica, el comienzo de un nuevo orden mundial: la dispensación de la plenitud del tiempo para restablecer todas las cosas en Cristo.

A fin de comprender la actitud resultante con respecto a la Historia, es necesario estudiar el Apocalipsis, que es a la vez la culminación de la tradición apocalíptica de los judíos y la primera interpretación cristiana de la Historia. Se caracteriza por un dualismo histórico del tipo más inflexible, que acentúa incluso el contraste entre el reino de Dios y los reinos de los hombres que ya encontramos en las profecías y en el libro de Daniel. La ciudad de Dios no se construyó en la tierra gracias a la predicación del Evangelio y a la labor de los santos: ha descendido de los cielos como una novia embellecida para entregarse a su esposo. Pero antes de su llegada el misterio de la iniquidad ha de revelarse por sí mismo en la tierra, y se ha de recoger la cosecha del poder y el orgullo humanos. Ese es el significado del juicio de Babilonia, la cual no aparece en el Apocalipsis como una potencia militar y conquistadora —como la hicieron aparecer los profetas primitivos—, sino como la personificación de la civilización material y el lujo, la gran ramera cuyos encantos hechizan a todas las naciones de la tierra; el mercado del mundo, cuyo comercio enriquece a mercaderes y navieros.

A primera vista pudiera parecer que esa lóbrega imaginería apocalíptica no tiene nada en común con la enseñanza del Evangelio. Sin embargo, los mismos conceptos fundamentales se encuentran subyacentes en ambas. El dualismo del Reino y el mundo, en el Evangelio y en las Epístolas, es tan inflexible como el de las dos ciudades apocalípticas. Eso se observa especialmente en el caso del cuarto Evangelio, con su insistencia sobre la enemistad del mundo como condición indispensable para los hijos del Reino. «Yo no ruego por el mundo sino por aquellos que me has dado». Y, de nuevo: «El príncipe del mundo vino y no encontró nada en mí» [1].

Asimismo, los Evangelios sinópticos hacen notar el carácter catastrófico y sobrenatural de la venida del Reino, con no menos insistencia que el Apocalipsis. También en lo que se podría llamar el apocalipsis de Jesús encontramos las mismas profecías de aflicción inminente y una concepción análoga de la crisis mundial, debida a la madurez de la cosecha del mal más bien que al progreso de las fuerzas del bien. «Y lo mismo que sucedió

[1] *Io.*, XVII. *9*; XIV, 30.

en los días de Noé sucederá en los del Hijo del hombre. Ellos comieron y bebieron, se casaron y repudiaron su casamiento hasta el día en que Noé penetró en el Arca y el diluvio llegó y los destruyó a todos.»[1]

Eso no significa, sin embargo, que los leales sean incapaces de cambiar el curso de los acontecimientos. Es precisamente su resistencia la que doblega el poder del mundo. Las oraciones de los santos y la sangre de los mártires, por así decir, fuerzan la mano de Dios y apresuran la venida del Reino. Si el juez injusto escucha las importunidades de la viuda, ¿no vengará Dios, con mucha mayor razón, a su elegido, que clama por El noche y día?

* * *

Esos son los fundamentos de la noción cristiana de la Historia, tal y como fueron incorporados a la tradición católica. Es cierto que a primera vista la doctrina del fin de la Historia no parece dar cabida a un desarrollo futuro. Como escribe Newman, con la llegada de Cristo la Historia parece haber cambiado de dirección. En lugar de continuar su marcha hacia delante, comienza a tender incesantemente hacia la eternidad. «Los judíos poseían los privilegios de este mundo; penetraron en el viñedo por la mañana; tenían tiempo suficiente; podían contar con el futuro... Pero para nosotros es diferente. La tierra y el cielo nos chasquean sin cesar; Cristo anuncia incesantemente su venida; los cristianos no cesan de elevar sus rostros al cielo ni de contemplar el espacio, y, sin embargo, es el atardecer.» No obstante, «el atardecer es largo y el día era corto.» «Aunque esa larga edad se acaba sin cesar, ha durado más que las edades que la precedieron, y los cristianos disponen de más tiempo para perfeccionar su trabajo que si hubieran sido contratados por la mañana»[2].

Ese fue el gran problema que se le planteó a la Iglesia antigua, y de su solución depende la interpretación católica de la Historia. Los partidarios del milenarismo resolvieron la situación en cierto modo por medio de una interpretación literal de las tradiciones del Apocalipsis; los gnósticos y los origenistas lo resolvieron de otra forma: eliminaron completamente la Historia en interés de la metafísica y sustituyeron el Apocalipsis por la teosofía.

Pero la solución católica, que encuentra su expresión clásica en San Agustín, fue la de conservar el sentido hebreo de la significación y del carácter único de la Historia, y rechazar la literalidad y el materialismo de los extremistas que abogaban por el milenarismo, así como adoptar la interpretación espiritual de los teólogos griegos. El conflicto entre la Iglesia y el imperio romano, no fue el último acto del drama mundial, sino el capítulo de una larga historia en la que la oposición y la tensión entre los dos principios sociales, representados por la Iglesia y el mundo, se repiten sin cesar bajo formas distintas y nuevas.

La Historia dejó de ser un caos ininteligible de hechos independientes entre sí. En la Encarnación encontró una base de organización y orden.

[1] *Lc.*, XVII, 7.
[2] *Sermons on Subjects of the Day, 10.*

Contemplada desde esa base, la historia de la humanidad se convierte en una unidad orgánica. La eternidad se incorporó al tiempo y desde ese momento lo singular y lo temporal adquieren significación eterna. El círculo cerrado del tiempo quedó roto y se tendió una escala del cielo a la tierra, para que la especie humana pudiera escapar de la «pesarosa rueda» que ensombreció el pensamiento griego y el indio, y marchara adelante, hacia un mundo nuevo, hacia la renovación de la vida [1].

Así, pues, la interpretación católica de la Historia difiere de cualquier otra, por su combinación de universalismo y de un sentido de singularidad e irrevocabilidad del proceso histórico. Al repudiar el milenarismo se libra de los conceptos mezquinos y de los fanatismos ruines de la tradición sectaria, así como del provincialismo y parcialidad del historiador nacional, parte integral de la unidad política sobre la que escribe. Pero el historiador católico es el heredero de la tradición universal. Como Orosio escribe: «Cualquier lugar es mi país, cualquiera mi ley y mi religión... El aliento del Este, la plenitud del Norte, la extensión del Sur y las islas del Oeste son la morada amplia y segura de mi ciudadanía, puesto que como romano y como cristiano me dirijo a los cristianos y a los romanos.»

Pero la interpretación católica de la Historia conserva siempre el sentido profético y apocalíptico del misterio y del juicio divino. Tras la secuencia racional de las causas y efectos de la política y la economía trabajan fuerzas espirituales que confieren a los acontecimientos una significación nueva y total. El significado real de la Historia es algo que difiere absolutamente de lo que creen o pretenden los actores humanos del drama histórico. Por ejemplo, el auge de los imperios mundiales en el Cercano Oriente, entre los siglos VIII y VI a. J., hubiera representado la única realidad histórica para un historiador «científico» de aquellos tiempos. Ni siquiera hubiera imaginado que 2.000 años más tarde, de la Historia del mundo se recordaría únicamente la parte que afecta a la fortuna espiritual de uno de los pueblos sometidos más pequeños y menos civilizados desde el punto de vista material. Y, siguiendo la misma línea de pensamiento, ¿qué observador contemporáneo hubiera podido imaginar que la ejecución de un oscuro caudillo religioso perteneciente a una tribu judía, en el siglo primero del imperio romano, llegaría a afectar a las vidas y al pensamiento de millones de seres que jamás oyeron mencionar los nombres de los grandes estadistas y generales de la época?

Este aspecto misterioso e imprevisible de la Historia es el mayor obstáculo para el racionalista. Este busca incansablemente sistemas de leyes y secuencias causales que sirvan para interpretar automáticamente la Historia. Pero la Historia se impacienta ante tales procedimientos artificiales. Es a la vez aristocrática y revolucionaria. Permite que la situación del mundo evolucione repentinamente por la acción de un solo individuo como Mohammed o Alejandro. Evidentemente, en cada uno de esos casos la madurez de la situación exigía un cambio, pero no habría cambiado de la forma en que lo hizo sin la intervención de aquel determinado indi-

[1] *Enquiry*, págs. 84 sigs.

viduo. Si Alejandro hubiera dirigido su mirada hacia el Oeste en lugar de hacerlo hacia Persia, el curso de la Historia hubiera sido diferente. No hubiera existido el imperio romano, y en consecuencia tampoco se hubiera formado Europa o, de haberse formado, la civilización moderna sería completamente distinta.

Ahora bien, por otra parte la interpretación católica no encuentra inconveniente en aceptar el carácter arbitrario e imprevisible de la evolución histórica, puesto que ve en él los signos de la selección y el propósito divinos. La voluntad de Dios escoge a una tribu semita semibarbárica y la convierte en el vehículo de sus propósitos sobre la humanidad. Y no es que el mérito humano o la lógica interna de los acontecimientos influyeran en modo alguno en la preferencia divina. «Muchas viudas había en Israel en los días de Elías, pero Elías no fue enviado a ninguna de ellas, sino a Sarepta de Sidon, una mujer viuda. Y muchos leprosos habían en Israel en el tiempo de Eliseo el profeta, y ninguno de ellos estaba purificado, excepto Naaman el Sirio.» Aparentemente, la casa del mundo está cerrada y vigilada, sus dueños no tienen rivales que temer. Pero súbitamente el viento del espíritu sopla y todo cambia. En ninguna era se ha podido anticipar lo que sucedería en la siguiente. En la era de Augusto no se pudo prever el triunfo del cristianismo, ni en la bizantina la aparición del Islam. Incluso en nuestra propia generación, el mejor observador político de hace veinte años jamás hubiera podido pronosticar la destrucción del parlamentarismo en Europa central por el fascismo. Pero mientras todo ello es motivo de escándalo y reproches por parte del racionalista histórico, no ofrece ninguna dificultad para el católico, que vive en presencia de un misterio y que sabe que «los caminos del hombre no dependen de él.»

Para el hombre medio y culto del año 33 d. J., que se dedicara al estudio del mundo, la ejecución de Sejanus hubiera revestido mayor importancia que la crucifixión de Jesús, mientras que las tentativas del Gobierno para resolver la crisis económica a base de créditos libres a los productores le hubiera parecido mucho más prometedora que las intrigas de un oscuro grupo de judíos fanáticos en una humilde casa de Jerusalén. Sin embargo, hoy no se duda ni un momento qué hecho revistió mayor importancia y alteró el sino de la humanidad. El mundo romano, con su poder, su riqueza, su cultura y su corrupción, se desintegró en sangre y ruinas —las aguas vinieron y lo destruyeron todo—, pero el otro mundo, el mundo de los apóstoles y de los mártires, la herencia del pobre, sobrevivió a la caída de la antigua civilización y se convirtió en la fundación de un nuevo orden.

El cristianismo conjuró, literalmente, la presencia de un nuevo mundo para restablecer el equilibrio con el antiguo. No pretendió reformar el mundo en el sentido del idealismo social. No indujo a la agitación para abolir la esclavitud o para llegar a una paz con Parthia. No apoyó la petición judía de autodeterminación nacional ni se unió a la propaganda estóica en favor de un estado mundial ideal. Dejó al César en su trono y a Pilatos y Gallio en sus sillones de justicia, y continuó su marcha hacia un nuevo mundo.

La solución cristiana fue fundamentalmente diferente de la del idea-

lismo socialista. Y ello no se debió simplemente a que el mundo del siglo I d. J. no fuera campo abonado para el idealismo. Por el contrario, se atrajo la rivalidad del milenarismo social judío, que fue más intenso que el milenarismo del socialismo moderno, porque su carácter religioso era más auténtico, y por otra parte, hubo de enfrentarse con el idealismo humanitario del helenismo, todavía más racional y humano que cualquier forma de idealismo moderno. El cristianismo rechazó todas esas alternativas y ofreció a los hombres la respuesta de la cruz..., que para los judíos constituyó un escándalo y para los griegos una locura, de la misma forma que hoy la considera un escándalo el reformador secular y una locura el idealista racional. En la vida de Cristo el poder del mundo —el torrente del hábito humano— se encontró al fin con otro poder al que no pudo sobrepujar ni eludir: el poder irresistible entró en colisión con el poder inmutable y el resultado fue la tragedia de la cruz, una tragedia que a primera vista significaba el triunfo de las fuerzas del mal y la victoria de la carne sobre el espíritu, pero que en realidad fue el punto crítico de la Historia de la humanidad y el de partida para un nuevo orden.

Y no es que ese nuevo orden fuera en sí el nuevo mundo que ansiaba el cristianismo. La Cristiandad no es el cristianismo. No es la ciudad de Dios ni el reino de Cristo. La humanidad no ha variado mucho desde entonces. Para citar a Newman: «La condición de las grandes ciudades no es hoy día muy distinta de lo que fue en otros tiempos; al menos, no tan diferente como para negar que la principal labor del cristianismo ha consistido en enfrentarse con la sociedad, con lo que llamamos mundo. Y las clases más elevadas y las más inferiores de la comunidad no difieren mucho de lo que serían sin el conocimiento de los Evangelios, al menos para poder afirmar que el cristianismo ha triunfado sobre el mundo, sobre ese mundo con sus distintas categorías y clases»[1].

En realidad, ninguna era puede llamarse cristiana en el sentido absoluto de la palabra: la misma condenación es común a todas. El único mérito — y por cierto no pequeño— de una era o de una cultura relativamente cristiana es el de reconocer su indigencia espiritual y el ofrecerse a Dios y a su mundo espiritual; mientras que la era o cultura que no es cristiana, se cierra ante Dios y se enorgullece de su progreso y perfección. Sin duda existe un fermento que activa el progreso espiritual de la especie humana por lo que la vida del mundo futuro se agita ya en el útero del presente. Pero el progreso del nuevo mundo es invisible y sus resultados sólo se verán totalmente al final de los tiempos. El suceso aparente es a menudo sinónimo del fracaso espiritual, y el camino del fracaso y del sufrimiento es el camino verdadero del progreso cristiano. Donde quiera que la Iglesia parezca dominar políticamente al mundo y triunfar sobre la esfera secular, hay que suponer que pagó por ello un precio elevado en forma de desgracia temporal y espiritual. Así, el triunfo de la Iglesia ortodoxa en el imperio bizantino fue seguido, primero, por la cesión del Oriente al Islam y después por el cisma con Occidente. A la tentativa medieval

[1] *Parochial S ermons*, v, págs, 175-176.

de crear una teocracia cristiana siguió la Reforma y la destrucción de la unidad religiosa en la Europa occidental, mientras que la tentativa realizada por los puritanos y las monarquías de la Contrarreforma para intimidar a sus respectivas sociedades por medio de la ortodoxia y la devoción dio como resultado la incredulidad y el anticlericalismo del siglo XVIII, que culminaron en la secularización de la cultura europea.

Es necesario que los cristianos recuerden que la misión de la Iglesia no es análoga a la del Estado. Su objeto no es constituir un reino como los otros, pero más perfecto, ni el de crear un reino de paz y de justicia terrenales. La Iglesia existe para iluminar al mundo, y al cumplir su función el mundo se transforma, a despecho de todos los obstáculos que en su camino interpongan los poderes humanos. La cultura secular no puede existir más que, por así decirlo, en la oscuridad. Es una prisión en la que el espíritu humano se confía voluntariamente cuando no quiere admitir el vasto mundo de la realidad. Pero tan pronto como la luz llega, el complicado mecanismo erigido para vivir en la oscuridad resulta inservible. La recuperación de la visión espiritual da al hombre la libertad espiritual. Y de ahí que la libertad de la Iglesia resida en la fe de la Iglesia y en la libertad del hombre ante Dios.

1935.

3. El cristianismo y las contradicciones de la Historia

¿Qué es la Historia? ¿Un proceso razonable o un proceso esencialmente incalculable e irracional? A mi juicio, el cristianismo no tiene más remedio que creer que la Historia tiene una finalidad espiritual, que está sujeta a los designios de la Providencia y que la voluntad de Dios ha de cumplirse de una u otra forma. Pero ello no equivale a afirmar que la Historia es racional en el sentido ordinario de la palabra. Existen, y siempre existieron, dos categorías de racionalidad y la Historia no pertenece a ninguna de ellas. Por una parte tenemos la esfera, completamente racionalizada, de la acción humana, es decir, el tipo de racionalidad que se revela en una hoja de balance o en un proyecto arquitectónico o de ingeniería. Y por otra, una esfera de racionalidad superior a la que tiene acceso el cerebro humano, pero que no fue creada por él: la realidad más importante de la filosofía y de la verdad abstracta.

Pero entre ambos dominios hay una gran zona intermedia en la que vivimos, la tierra común de la vida y de la Historia. Es un mundo sometido a fuerzas que son superiores e inferiores a la razón. Fuerzas de la naturaleza en el sentido estricto y otras fuerzas superiores, del bien y del mal, cuyo valor no podemos estimar. La vida humana es, esencialmente, una lucha continua contra poderes desconocidos, no meramente contra la carne y la sangre, que en sí son ya bastante irracionales, sino contra potestades —«contra los cosmócratas del tenebroso Aeon» para emplear la extraña y perturba-

dora expresión de San Pablo—, que son más racionales y que emplean cosas inferiores, cosas que sobrepasan la razón, al objeto de conquistar y gobernar el mundo del hombre.

Desde luego, si nosotros fuéramos espíritus puros, el proceso de la Historia y de la vida humana sería inteligible y espiritualmente transparente. Seríamos como el hombre que en tiempo tranquilo se aproxima a la orilla de una clara laguna tropical y, al contemplar su fondo, divisa las formas más inferiores de vida en su infinita variedad, y las fuerzas del mal, los tiburones, desplazándose silenciosa y poderosamente en las trasparentes aguas. Y al dirigir su vista al cielo, contempla la marcha ordenada de las estrellas.

Pero al hombre no se le ha otorgado ese bien. Los actores de la Historia son como el marino que sólo ve nubes arriba y olas abajo, que se siente arrastrado por el viento y por la corriente. Su única esperanza son su carta y su compás e incluso éstos no pueden librarle de la violencia ciega de los elementos. Si comete una falta o sus cartas son inexactas, morirá en una ráfaga turbulenta de aguas tenebrosas, y con él la tripulación, cuya única responsabilidad es la de obedecer las órdenes de sus oficiales y confiar en su pericia.

Es cierto que el teólogo y el filósofo aspiran a alcanzar el estado espiritual, pero sólo lo consiguen de una forma parcial y momentánea y, prescindiendo de su ciencia, sus vidas pertenecen al mundo de los otros hombres. Pero el político y el hombre de acción son como el marino, y el Estado es la nave que puede naufragar por el error de un solo hombre. Y es indiferente que se trate de una democracia o de una dictadura, así como que la nave la dirija el armador o un capitán elegido por los oficiales, y éstos lo sean, a su vez, por la tripulación.

Parece como si la propia naturaleza de la Historia atribuya a los individuos y a los acontecimientos fortuitos un valor de importancia incalculable para el destino de la sociedad. Como Burke escribió: «Con frecuencia es imposible encontrar la proporción entre la fuerza aparente de una causa moral cualquiera o de una causa provocada y su forma conocida de operar. En consecuencia, nos vemos obligados a abandonar esa operación al azar o, lo que es más piadoso o quizá más racional, confiar en la interpretación o intervención ocasional de la mano irresistible del Gran Regulador. La muerte de un hombre en una coyuntura crítica, su displicencia, su retiro o su deshonra, han sido causa de innumerables calamidades para toda una nación. Un soldado ordinario, un niño, una muchacha a la puerta de una posada, han cambiado el orden de los acontecimientos futuros e incluso el de la naturaleza» [1].

Siempre ha ocurrido así, pero cuando se trata de moralizar sobre política o de poner en práctica ideales sociales la cuestión presenta aspectos realmente sorprendentes. En esas ocasiones es cuando se nos presenta en su aspecto más trágico y claro la contradicción existente entre los propósitos humanos y los resultados históricos, y la forma en que el destino parece conducir al comportamiento social óptimo hacia la esterilidad y el

[1] *Letters on the Regicide Peace*, ed. E. J. Payne, pág. 6.

desastre. Tomemos dos ejemplos del período de la historia moderna, relacionados con la Revolución francesa. El primero está relacionado con la frustración del idealismo social. La gran Revolución que tuvo lugar hace ciento cincuenta años fue un intento deliberado de moralización de las relaciones políticas y de creación de un orden nuevo basado en ciertos principios morales, cuyo fin era la reivindicación de los derechos humanos de cada individuo, cualquiera que fuera su posición económica o social. Y a pesar de que ese movimiento lo dirigieron hombres que creían sinceramente en sus ideales, condujo a la subversión y negación de aquellos derechos de la forma más total y absoluta. Negó la libertad de conciencia y la libertad de opinión, sancionó el terrorismo y el crimen judicial masivo, para terminar exterminando o proscribiendo a todo hombre de principios, cualesquiera que esos principios fueran. Tanto fue así, que la sociedad aceptó con gratitud y alivio la dictadura absolutista de un déspota militar sin escrúpulos. Ya que para sus contemporáneos Bonaparte fue un ángel de inspiración en comparación con aquellos idealistas y reformadores sociales, que, en lugar de crear la utopía, habían convertido a la tierra en un infierno.

En cuanto al segundo caso, vamos a tomar un ejemplo en el campo opuesto: La guerra en La Vendée, que representa la lucha justa de un reprobador consciente. Los hombres de La Vendée estaban en su derecho al ofrecer resistencia al Gobierno revolucionario, puesto que éste había violado de forma patente sus privilegios, sancionados por la Constitución, de libertad de opinión y de credo religioso. Y la protesta estaba tanto más justificada si se considera que el Gobierno había reconocido expresamente el derecho de todo ciudadano a resistirse a la autoridad en tales casos. El verdadero motivo del alzamiento fue el servicio militar en defensa de la Revolución, impuesto por el Estado, a lo que los hombres de La Vendée objetaban conscientemente, de una forma directa y simple. De ahí que la guerra de La Vendée, que en principio fue motivada por una causa justa y razonable, se convirtiera en un alzamiento espontáneo del pueblo contra el servicio obligatorio, y, por lo tanto, en un movimiento condenable.

Y, sin embargo, ¿cuáles fueron los resultados? En lugar de aceptar la incorporación al ejército de 12.000 reclutas de los que sólo un reducido número hubieran resultado muertos o heridos, la población vendeana se lanzó en bloque a la lucha más desesperada que ningún pueblo haya conocido jamás; una guerra que, según se dice, costó más de 250.000 libras y que prácticamente llevó la destrucción y el horror a ciudades, villas y granjas, contribuyendo en gran manera, aunque indirectamente, a una exacerbación del reino del terror en el resto del país. Resultando así que su propósito de mantenerse alejados de una guerra, que no aprobaban dio origen a otra guerra mucho más feroz, y su determinación de reivindicar sus justos derechos condujo a una serie infinita de injusticias y crueldades.

Estos son, desde luego, ejemplos extremos, pero la Historia nos ofrece abundante evidencia de esa misma tendencia amoral e irracional que tanto desespera y desconcierta a idealistas y pensadores humanitarios. Hoy día, el humanitario e idealismo sociales se han identificado de tal for-

ma con nuestra tradición, que los cristianos suelen aceptar, consciente o inconscientemente, sus mismos puntos de vista, y caen irremediablemente en la desesperación cuando contemplan cómo los ideales cristianos en los que habían puesto tantas esperanzas fracasan lamentablemente al ser llevados a la práctica.

Sin embargo, actualmente, el cristianismo no acepta esos postulados, y el buen cristiano es la última persona en el mundo que pierde su continencia al presenciar el fracaso del bien y el triunfo del mal. Pues ello forma parte de la noción cristiana de la vida, y la disciplina cristiana enseña a enfrentarse con esas situaciones.

El cristianismo es, en mayor proporción que cualquier otra religión, una religión histórica y, por lo tanto, está ligada inseparablemente al proceso activo de la Historia. El cristianismo enseña la realidad de un progreso divino en la Historia, llevado a cabo por la Iglesia en el reino de Dios. Pero al propio tiempo reconoce la dualidad esencial del proceso histórico, la coexistencia de dos principios opuestos que obran independientemente uno de otro y encuentran su expresión social concreta en la Historia. Por ello no cabe suponer que los principios cristianos han de laborar, en la práctica, con la misma simplicidad de un sistema político. El orden cristiano tiene un carácter sobrenatural. Posee sus propios principios y sus propias leyes, que no son las del mundo perceptible y que a menudo parecen oponerse a estas últimas. Las derrotas aparentes son, a veces, sus victorias y su éxito material equivale con frecuencia a un descalabro.

Ese proceso se ha manifestado de forma clara y terminante en una sola ocasión y sólo en una: la vida de Jesús, que es modelo de la vida y de la acción cristianas. La vida de Jesús es profundamente histórica, es el punto culminante de miles y miles de años de tradición histórica real. Es la realización de un propósito histórico en el cual han laborado sacerdotes y profetas, incluso políticos, y en el que se personifican las esperanzas de una nación y de una raza. Sin embargo, desde el punto de vista terrenal, desde el punto de vista del historiador secular contemporáneo, la cuestión no solamente era insignificante, sino prácticamente inexistente. He aquí que un campesino galileo, que durante treinta años vivió una vida oscura hasta el punto de ser desconocido por los mismos discípulos que aceptaron su misión, lleva a cabo una acción pública durante un breve período de tiempo, acto que no conduce a ningún logro histórico, sino que, por el contrario, se desliza rápida e irresistiblemente hacia un final catastrófico, aunque previsto y aceptado deliberadamente.

Y de las ruinas de esa misma catástrofe surge algo singular, algo que, aun siendo un éxito, constituye una decepción para el pueblo y la raza que tanto esperaban de ese hecho. Pues después de Pentecostés —después de la efusión del Espíritu y del nacimiento de la primitiva Iglesia— ocurrió un hecho tan imprevisto e inexplicable como el de la propia Encarnación: la conversión de un judío ciliciano que se apartó de sus tradiciones y de su propio pueblo para convertirse en un hombre que traicionaba a su raza y a su religión. Así, pues, el cumplimiento conclusivo de las esperanzas de

Israel resultó en el apartamiento del mismo Israel y en la formación de una nueva comunidad cuya religión se convirtió eventualmente en la religión oficial del imperio romano, enemigo de judíos y cristianos, indistintamente.

Si examinamos todos esos hechos sin la ayuda de la fe, es decir, como lo haría un racionalista, no podremos comprenderlos con facilidad. Por el contrario, resultan todavía más inexplicables, *credo quia incredibile.*

Ahora bien, la vida de Cristo es la vida del cristianismo y la de la Iglesia. Es absurdo que un cristiano —débil vehículo humano de la fuerza que transforma al mundo— confíe en vivir una vida tranquila. Para las fuerzas del mal, que pretenden enseñorearse del mundo y que, en sentido limitado pero muy real, son, como dice San Juan, las dueñas del mundo, el cristiano es lo que la capa roja al toro. Y no es sólo el cristiano, como individuo, el que obtiene sus éxitos o fracasos en el terreno en que Cristo los tuvo, y no en el del político, sino también la Iglesia, como comunidad histórica.

La Iglesia vive de nuevo la vida de Cristo. Esta tuvo una fase de oscuridad y otra de desarrollo, y una de manifestación, a la que siguió la catástrofe de la cruz que culminó en la resurrección. Y lo que es más notable, los enemigos de la Iglesia —movimientos que la desgarran y crucifican— son, en cierto sentido, su propia prole, que absorben de ella su fuerza dinámica. El islamismo, la Reforma protestante, la revolución liberal... ninguno de ellos hubiera existido a no ser por el cristianismo, pues todos son manifestaciones abortivas o parciales del poder espiritual que el cristianismo ha aportado a la Historia. «Yo he venido a arrojar fuego sobre la tierra y, ¿qué puedo desear sino que ésta se inflame?»

Es fácil ceder ante la tendencia dominante, rendirse al espíritu de la edad, cerrar los ojos a los errores de la opinión pública y a las maldades e injusticias de la acción popular; la misma tentación indujo a los hombres religiosos del pasado a adular al grande y a no darse por entendidos ante la injusticia del poderoso. Pero también es fácil —y la tentación es aún más insidiosa— adoptar una actitud de hostilidad negativa ante el espíritu de la edad y refugiarse en un fanatismo mezquino y exclusivo, que es, esencialmente, la actitud del hereje y del sectario, que desacredita a la Iglesia y hace inefectivo su trabajo con mucha mayor eficacia que la mundanidad o la delincuencia, ya que éstas pertenecen, por así decirlo, a la vida externa de la Iglesia, mientras que la primera envenena la fuente de su acción espiritual y hace parecer a ésta odiosa a los ojos de los hombres de buena voluntad.

La verdadera naturaleza de la herejía es la de sacrificar la verdad católica y la unidad cristiana en favor de la solución inmediata de algún apremiante problema contemporáneo relativo a la acción o al pensamiento cristianos. El hereje se desvía de su camino al intentar tomar un atajo, lo que se debe a la natural impaciencia humana ante la lentitud aparente y las dificultades del camino de la fe pura.

Pero la Iglesia tiene que seguir el difícil camino de la cruz y arrostrar los castigos y las humillaciones de la vida terrena, sin esperar por ello una compensación de éxitos temporales. No debe ser considerada como una al-

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
CATALOGACION

ternativa ni como una rival del Estado, ni su enseñanza representa una sustitución de las necesidades políticas o de las ideologías; sin embargo, la Iglesia no puede desinteresarse de la vida corporativa de la comunidad y limitar su atención al alma. La Iglesia no es una sociedad humana, sino el canal por el que fluye la vida divina hacia la sociedad humana, y su tarea esencial es la santificación de la humanidad, tanto en lo que atañe a sus actividades corporativas como individuales.

Hoy día la sociedad humana atraviesa una fase de evolución rápida. Las antiguas formas políticas y jurídicas se extinguen y está en proceso de creación una nueva comunidad, cuya aparición marca una nueva etapa de la Historia. La Iglesia no tiene como misión el detener ese gran cambio social —ni podría hacerlo aunque quisiera—, pero tampoco puede renunciar a su cometido básico, que no sufre la menor variación cualesquiera que sean las circunstancias. Las nuevas formas sociales ofrecen nuevas oportunidades de practicar la acción de gracia.

Por nuestra parte, mostramos posiblemente demasiada inclinación a esperar que la autoridad exponga un programa de acción cuando, a decir verdad, la iniciativa ha de partir de los propios individuos, de forma espontánea y natural, de acuerdo con las circunstancias de cada momento. En los tiempos actuales es difícil prever lo que va a suceder de un día a otro, incluso en el terreno natural del estadista y de los organizadores de este mundo.

Pero si bien esa oscuridad e incertidumbre son causa inevitable de preocupación para el estadista, cuyo objetivo es el de lograr el éxito temporal, no debería serlo para el cristiano, ya que para él la historia ha de constituir un amanecer y no un atardecer.

Cuando Nuestro Señor habló del futuro, no dio grandes esperanzas a sus discípulos ni les propuso extraordinarias visiones de progreso social, sino que les describió todo lo que hoy nos aterra y otros muchos acontecimientos: guerras, persecuciones, desastres y aflicción entre las naciones. Pero lo que puede parecer extraño es que mencionara esa serie de calamidades como un motivo de esperanza. «Cuando veáis esas cosas —dijo—, alzad las cabezas y mirad a lo alto, pues vuestra redención está próxima.»

Esa filosofía de la Historia puede parecer extraña, pero es la filosofía de Cristo, y si una perspectiva semejante nos induce a inclinar nuestras cabezas en vez de alzarlas, tendremos que pensar que hay algo que no funciona correctamente en nuestro modo de pensar. También es posible que consideremos que esa teoría no nos atañe, puesto que se refiere meramente al fin del mundo. Pero para el cristiano el fin del mundo se está produciendo incesantemente y cada crisis histórica es, como si dijéramos, un ensayo de la acción verdadera.

1939.

4. El reino de Dios y la Historia

El desarrollo del sentido histórico —un conocimiento consciente y bien definido de las características de las diferentes edades y civilizaciones— es relativamente reciente. En realidad no existía antes del siglo XIX. Se trata, sobre todo, de un producto del movimiento romántico, que fue el primero en enseñar a los hombres a respetar la diversidad de la vida humana y a considerar la cultura no como un ideal abstracto, sino como un producto vital de la tradición social orgánica. Sin duda, como Nietzsche señaló, la conquista de ese sexto sentido no representa una conquista absoluta, puesto que implica la pérdida de la madurez noble y de la confianza en sí mismo, cualidades en las que culminan las grandes edades de la civilización; «ese momento en que se llega a poseer plena confianza en sí mismo, sólo comparable a la mar serena y al alción que se cierne... la brillantez áurea y la frialdad de todas las cosas que han alcanzado la perfección». Ello sólo fue posible gracias a la «mezcla democrática de clases y razas», característica de la moderna civilización europea. «En virtud de esa mezcla, el pasado de cada forma y modo de vida y de cultura —que antes parecían yuxtapuestos y superpuestos— fluye en nuestro interior» y de esta forma «tenemos acceso secreto al laberinto de civilizaciones imperfectas y a todas las formas de barbarismo que existieron en todos los tiempos desde la formación de la tierra» [1].

Sin embargo, no admitimos que el gran desarrollo alcanzado por la conciencia humana, tanto en alcance como en volumen, como consecuencia de la adquisición del sentido histórico, tenga un carácter innoble, como nos quiere hacer creer Nietzsche. A nuestro entender, es como si el hombre hubiera atravesado al fin el desierto, la foresta y la fértil llanura para ascender a las faldas montañosas desde donde, volviendo la vista atrás, puede contemplar el curso de su viaje y la total extensión de su reino. Y esa visión de lejanos horizontes que se dilatan sin cesar no debería representar, al menos para el cristiano, la duda y la desilusión, sino la confirmación de su fe en el poder divino que le ha guiado y un deseo renovado del reino divino, que es la meta de su viaje.

El cristianismo es el que en realidad ha proporcionado al hombre ese sentido de unidad y de propósito en la Historia, sin el que el espectáculo del cambio infinito resultaría opresivo y vano.

«El alma racional —escribe Marco Aurelio— recorre todo el universo, y el vacío circundante para examinar su forma se extiende en la infinidad del tiempo y acepta y penetra el secreto de la revolución periódica de todas as cosas, pues sabe que todos los que vienen después de nosotros no

[1] Nietzsche, *Más allá del mal y del bien*, pág. 224.

contemplarán nada nuevo y los que llegaron antes tampoco contemplaron más; y aquel que cuenta con cuarenta años de vida y tiene la menor brizna de entendimiento, ha visto, en virtud de la uniformidad que rige todo, todo lo que ha sido y lo que será» [1].

Esa negación de la significación de la Historia es una regla más bien que una excepción, entre los filósofos y educadores religiosos de todas las edades, desde India a Grecia y desde China al norte de Europa. Incluso Nietzsche, que se formó en la tradición del movimiento histórico moderno y poseyó un profundo y delicado sentido histórico, no pudo escapar a la terrífica visión de «El retorno de todas las cosas», aun cuando ello tendiera a anular su propio evangelio evolutivo del superhombre. Ha llegado el momento —escribe—. He aquí dos caminos, y ninguno de ellos conduce hasta la meta...» «A partir de este umbral, un largo camino eterno retrocede; detrás de nosotros queda la eternidad. ¿Es que todas las cosas capaces de marchar no han recorrido ya ese camino? ¿Es que todo lo que puede suceder no ha sucedido ya, no ha sido ya realizado y dejado atrás? Y si todo ha sido ya, ¿qué podemos decir acerca de este preciso momento? ¿Es que ese umbral no ha existido también con anterioridad? Y ¿no están todas las cosas de tal forma entrelazadas entre sí que este momento arrastra consigo todo lo que ha de venir y, por lo tanto, también a él mismo? Pues todo lo que puede marchar, aunque sea en ese largo camino que dejamos atrás, debe recorrerse aún de nuevo.

»Y esa lenta araña que se arrastra a la luz de la luna, y esa misma claridad lunar, y tú, y yo, murmurando palabras junto al umbral, ¿no hemos existido en un momento anterior?

»Y ¿es que no hemos de volver otra vez para recorrer ese otro largo camino ante nosotros..., ese largo y sombreado camino? ¿Es que vamos a retornar eternamente?» [2].

Como dijo San Agustín [3], sólo Cristo, el Camino Recto, puede librarnos de la pesadilla de esos ciclos eternos que parecen ejercer una extraña fascinación en la mente humana en cualquier época y clima.

Sin embargo, el cristianismo no es el creador del sentido histórico. Se limita a proporcionar un marco teológico y metafísico a la Historia, y aquel que trate de crear una teoría de la Historia valiéndose solamente de la fecha de la revelación de la verdad, no producirá una historia, sino una teodicea, como *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, o la *Preparatio Evangelica*, de Eusebio. La conciencia histórica moderna es, en parte, el fruto de la tradición cristiana y de la cultura cristiana. También debe mucho al humanismo, que enseñó a la mente europea a analizar los logros alcanzados por la civilización antigua y a dar a la naturaleza humana su justo valor. Y el contacto y conflicto entre esas dos tradiciones e ideales —el cristianismo y el humanismo, la cultura clásica y la cultura medieval— fue lo que dio origen en el movimiento romántico al sentido histórico mo-

---

[1] *Marcus Aurelius*, cap. XI, pág. I. Trad. G. Long.
[2] *Also sprach Zarathustra*, 30: 2,2.
[3] *De Civitate Dei*, cap. XII.

derno, que alcanzó entonces plena madurez. Pues sólo entonces comenzó el cerebro humano a comprender que la cultura forma una unidad orgánica, con sus propias tradiciones sociales y sus propios ideales espirituales, y que, en consecuencia, es imposible tratar de interpretar el pasado recurriendo a cánones y valores que sólo pertenecen a nuestra propia edad y civilización. Lo que hay que hacer es relacionar los hechos históricos con la tradición social a que pertenecen y emplear las creencias espirituales y los valores intelectuales y morales de aquella tradición como clave de interpretación.

De ahí que la esencia de la Historia no haya de buscarse en los hechos, sino en las tradiciones. El hecho puro no es en sí histórico. Sólo se convierte en histórico cuando puede relacionarse con una tradición social para ser analizado como parte de un todo orgánico. Un visitante de otro planeta que presenciara la batalla de Hastings, poseería un conocimiento más completo de los hechos que cualquier historiador moderno y, sin embargo, su conocimiento no sería histórico, debido al desconocimiento de una tradición que le sirviera de referencia; sin embargo, el niño que recita simplemente *Guillermo el Conquistador, 1066*, convierte esa mínima porción de conocimiento en un hecho histórico, puesto que lo relaciona con una tradición nacional y lo sitúa en las series-tiempo de la cultura cristiana.

Donde quiera que exista la tradición social, por pequeña e insignificante que sea la sociedad que le sirve de vehículo, existirá la Historia. Es cierto que muchas sociedades no aciertan a descubrir esa posibilidad, o la descubren solamente de una forma no científica o legendaria; pero, por otra parte, ese elemento legendario no se encuentra nunca totalmente ausente de la tradición social, e incluso la sociedad más civilizada posee un mito o leyenda nacional, de la que el historiador científico es a menudo apologista inconsciente. Indudablemente, el ideal del historiador moderno es el de superar la tradición de su propia sociedad y considerar a la Historia como una y universal, pero esa historia universal en realidad no existe. Todavía no hay una historia de la humanidad, puesto que la humanidad no es una sociedad organizada, con una tradición común y una conciencia social común. Todas las tentativas hechas hasta el presente para escribir una historia del mundo no han hecho más que interpretar una tradición en función de otra, es decir, tentativas para reforzar la hegemonía intelectual de una cultura dominante subordinando a ella los acontecimientos de otras culturas que se encuentran dentro del campo de visión del observador. Cuanto más erudito y concienzudo sea un historiador tendrá una conciencia más elevada de la relatividad de su propio conocimiento y más dispuesto estará a considerar la cultura que estudie como un fin en sí misma, como un mundo autónomo que obedece a sus propias leyes sin someterse a los cánones e ideales de otra civilización. Ya que la Historia trata de civilizaciones y culturas más bien que de civilización, así como de sociedades determinadas y no del progreso de la humanidad.

En consecuencia, no podemos esperar superar la esfera de la relatividad, auxiliándonos tan sólo de la Historia; la religión y la metafísica son las únicas materias en donde se encuentran las verdades absolutas y eter-

nas. Pero como ya hemos dicho, las filosofías no cristiana y precristiana tienden a resolver el problema de la Historia mediante la negación radical de su significación.

El mundo del Ser verdadero, que es el hogar espiritual del hombre, es también el mundo que no sabe de cambios. El mundo del tiempo y de la evolución es el mundo material del que el hombre ha de escapar para salvarse. Pues todos los actos del hombre, así como la aparición y caída de los reinos, no son más que frutos de la ignorancia y de la codicia —*mala vitae cupido*— y los que hoy son dueños del mundo reconocerán al fin que todos sus actos han sido guiados por la vanidad, como el gran Shogun Hideyoshi, que escribió en su lecho de muerte:

¡Ay!, como la hierba me marchito,
como el rocío me desvanezco,
hasta el castillo de Osaka
no es más que el sueño de un sueño.

Sin embargo, incluso las religiones que niegan la significación de la Historia forman parte integrante de ella y sólo pueden sobrevivir si personifican una tradición social, única forma de «hacer historia». La experiencia espiritual que da impulso e ímpetu a una religión —como la contemplación de Buda bajo el árbol Bo o la visión de Mohammed en la caverna del Monte Hira—, puede parecer desprovista de toda referencia histórica o social, dada su naturaleza de experiencia humana. No obstante, tan pronto como el maestro desciende para reunirse con los hombres, y sus seguidores comienzan a poner en práctica sus enseñanzas, se forma una tradición que establece contacto con otras tradiciones sociales, a las que asimila o por las que se deja asimilar, hasta que su propia naturaleza parece evolucionar bajo la acción de esa alquimia de la Historia. Así vemos que el budismo pasa de la India al Asia central y a China, y de allí a Corea y Japón y de nuevo a Ceilán, Burma y Siam. Le vemos adoptar diferentes formas de acuerdo con las distintas culturas, transformando éstas al propio tiempo, mientras que durante todo el proceso la religión se desinteresa de la evolución histórica y aleja su mirada de la vida, absorta en la contemplación del Nirvana.

Ahora bien, a primera vista pudiera parecer que eso es precisamente lo que ocurre con el cristianismo, es decir, que contra su voluntad fue absorbido por la corriente, mientras concentraba su atención en las verdades eternas y dedicaba todo su ser a la vida eterna. No es difícil encontrar en el cristianismo ejemplos de evasión y negación del mundo, no menos extremos que los del «sannyasi» indio: los Padres del desierto, San Simeón y su columna, Tomás de Kempis en su celda y los innumerables cristianos piadosos de todas las edades y países que han considerado esta vida como un valle de lágrimas y han preferido orientar su existencia hacia la muerte y la inmortalidad. De hecho, la crítica del cristianismo se basa en ese concepto, y el desprecio que el comunista muestra con su frase «un pastel te espera en el cielo cuando mueras» es meramente una

expresión maliciosa y cruda de lo que siempre fue un elemento esencial de la fe cristiana, elemento que adquiere su máxima importancia en los propios Evangelios.

Sin embargo, ello representa sólo un aspecto de la noción cristiana de la vida, pues el cristianismo siempre ha poseído una relación orgánica con la Historia, que es precisamente lo que le distingue de las grandes religiones y filosofías orientales. El cristianismo no puede jamás desinteresarse de la Historia, porque la revelación cristiana es esencialmente histórica y las verdades de la fe están unidas inseparablemente a los acontecimientos históricos. Las Sagradas Escrituras de nuestra religión no se componen de un número de doctrinas metafísicas, como el Vedanta, sino que forman una historia sagrada en donde se registran los actos de Dios con respecto a la raza humana, desde la creación del hombre hasta la creación de la Iglesia. Y esa Historia se basa en la vida de una personalidad histórica que no es meramente un preceptor de moral ni siquiera un inspirado hierofante de la verdad divina, sino Dios hecho Hombre, el Salvador y Restaurador de la raza humana, de quien y en quien la humanidad consigue una nueva vida y un principio nuevo de unidad.

Así, la fe cristiana no da cabida al relativismo de una filosofía meramente histórica, puesto que es en un punto del tiempo y del espacio donde tiene lugar un acontecimiento de valor absoluto y de significación incomparable para todos los tiempos y para todos los pueblos. En la gran diversidad y discontinuidad de civilizaciones y tradiciones humanas, hay una que es una y la misma para todos los hombres y para todas las edades, y en la que todas las razas y tradiciones encuentran su centro común.

Sin embargo, la Encarnación no implica una negación del significado de la Historia tal y como aparece en la herejía gnóstica y en la maniquea. En cierto sentido, es en sí misma el fruto de la Historia, puesto que es el punto culminante de una tradición y el punto de partida de otra. El llamamiento a la tradición es uno de los aspectos más característicos de los Evangelios. El Nuevo Testamento comienza con el «libro de la generación de Jesucristo, hijo de David e hijo de Abraham», y la primera predicación de los apóstoles principia con un llamamiento a una tradición que se remonta a la Ur de los caldeos y a los orígenes más remotos del pueblo hebreo.

Así, pues, la Iglesia cristiana posee su propia historia, que es la continuación de la historia del pueblo elegido y que se desarrolló de forma autónoma, alejada de las corrientes de la historia secular. Así, tenemos la época de los Apóstoles, la de los Mártires y la de los Padres Santos, y todas ellas gozan de los mismos fundamentos y aportan su contribución particular a la edificación de la ciudad de Dios.

Por consiguiente, el problema principal es el que trata de las relaciones entre esa tradición sagrada y las incontables tradiciones que componen la historia humana. Pues el cristianismo, no menos que otras religiones mundiales, se ha incorporado al flujo de la evolución histórica y ha pasado de una raza a otra, de civilización a barbarismo y de barbarismo a civilización. Los hombres de los diferentes períodos y de diversas procedencias

históricas y tradiciones nacionales o raciales pertenecen todos a la tradición que abarca el todo, a la tradición de la Iglesia cristiana. Así, vemos, que hay cristianos helénicos y cristianos bizantinos, romanos y sirios, cristianos medievales y del Renacimiento, españoles del siglo XVII e ingleses del XIX. ¿Es posible que esas diferencias de cultura y raza, accidentales y efímeras, sean detalles sin relación alguna con la noción cristiana de la vida ni con la interpretación cristiana de la Historia? ¿O tienen también una significación espiritual como elementos en el plan divino y como formas a través de las que el propósito providencial de Dios se manifiesta?

Ahora bien, desde el punto de vista cristiano, pudiera parecer que el significado completo de la Historia queda comprendido totalmente en la tradición sagrada de que hemos hablado. La clave de la Historia, el misterio de las edades, se ha de buscar en la tradición del pueblo elegido y de la comunidad sagrada, y fuera de ello, en la tradición de los gentiles y de los reinos de los hombres, no se encuentra más que lucha y confusión incesantes, una sucesión de imperios fundados por la guerra y la violencia que concluyen en sangre y ruinas. El reino de Dios no es la obra del hombre y no se debe a la ley natural de progreso en el curso de la historia humana, sino que irrumpe violentamente en la Historia y siembra la confusión entre los hombres, como la roca que al separarse de la montaña sin intervención humana se desploma y aplasta bajo su peso y reduce a polvo a la imagen de los cuatro imperios mundiales.

Uno de los aspectos más sorprendentes de la tradición cristiana es, en realidad, su dualismo histórico: en el Antiguo Testamento la oposición entre el pueblo elegido y los gentiles; en el Nuevo Testamento la oposición entre la Iglesia y el mundo —en la teodicea agustiniana, las dos ciudades, Jerusalén y Babilonia—, la comunidad de la caridad y la comunidad de la obstinación. Incluso el Antiguo Testamento, a pesar de su insistencia sobre el privilegio único de Israel como portador exclusivo de la promesa divina, admite también la intervención de la mano de Dios en la historia de los gentiles. Las mismas fuerzas que parecen hostiles al pueblo de Dios son el instrumento del propósito de Dios. Ello se pone de relieve, sorprendentemente, en la profecía isiánica con respecto a Ciro, según la cual, un caudillo gentil recibe el tratamiento mesiánico al ser elegido y ungido por Dios para cumplir su voluntad y liberar a su pueblo. Sin duda, tanto en este caso como en otros parecidos, la acción divina tiene siempre en la Historia una relación directa con el destino del pueblo de Dios. Pero el caso inverso es también cierto, pues los actos de Dios con su pueblo tienen profunda significación para el futuro de los gentiles. En última instancia, la ciudad sagrada será el punto de reunión de todos los pueblos, los gentiles aportarán a ella sus riquezas, y de ella irradiarán las leyes de justicia y gracia hacia todas las naciones de la tierra.

Y en el Nuevo Testamento se reconoce una vez más el valor limitado pero intrínseco del orden social y de las tradiciones sociales que existen fuera de la dispensa de gracia. Incluso el Estado pagano es servidor de Dios en su capacidad de guardián del orden y administrador de justicia. Y en la esfera superior de la Gracia, la abolición de todas las antiguas res-

tricciones raciales y el acceso al reino de todas las naciones implica, al menos en principio, la consagración de todas las naciones y de todas las tradiciones sociales, siempre que no estén corrompidas por el pecado. Y así vemos cómo la Iglesia acoge la filosofía y la erudición griegas, la ley y el caudillaje romanos, de forma que el mundo civilizado se convierte al cristianismo en su totalidad. La cuestión de importancia vital no fue la conversión del imperio ni la unión de la Iglesia con el Estado, sino la penetración gradual de la tradición cristiana en la cultura, para terminar abarcando la vida del hombre occidental en toda su diversidad histórica sin que ninguna actividad humana ni tradición social dejara de ser consagrada.

Al parecer, la interpretación cristiana de la profecía se había cumplido con la congregación de todas las naciones y el establecimiento del reino de Cristo entre los gentiles. En los tiempos de San Agustín se abandonó, en general, el milenarismo cristiano y se identificó al reino mesiánico con el triunfo de la Iglesia —*ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque coelorum*—. A los hombres de aquella época, testigos de la caída del imperio y de la ruina de la civilización, les debió parecer que sólo quedaban por cumplir las últimas disposiciones. En consecuencia, la interpretación cristiana de la Historia se hizo fundamentalmente retrospectiva, y el hombre no prestó atención a la Historia, sino al fin de la Historia, que parecía próximo.

Pero al pasar las épocas, y al nacer nuevas naciones y nuevas formas de cultura, la conciencia cristiana se enfrentó con nuevos problemas. La teología agustiniana, con su intensa percepción de esa herencia del mal que pesa como carga terrible sobre el hombre, y con su concepto de la gracia divina como un poder sobrenatural que hace revivir a la naturaleza humana y cambia repetidamente el curso de la Historia, continuó inspirando al pensamiento medieval, en tanto que la interpretación medieval de la Historia siguió basándose en la concepción agustiniana de las dos ciudades. Pero así como San Agustín expuso esa oposición como un conflicto entre la Iglesia cristiana y el mundo pagano, la Edad Media la consideró, sobre todo, como una lucha entre las fuerzas del bien y las del mal dentro de la sociedad cristiana. La reforma de la Iglesia, el restablecimiento del orden moral y la implantación de la justicia social, eran problemas cruciales que ocuparon la mente de la Cristiandad desde el siglo X en adelante; y el movimiento completo de reforma desde los tiempos de San Odón de Cluny hasta los de San Bernardo y Otto de Freissing se basó, de una forma consciente, en la interpretación de la Historia que aplicaba el concepto de las dos ciudades de San Agustín a las crisis contemporáneas entre la Iglesia y el Estado, o más bien, entre las fuerzas religiosas y las seculares, en guerra dentro de la comunidad cristiana. Esa noción neoagustiniana de la Historia encuentra su expresión más directa en las obras de Odón de Cluny en el siglo X, en las de Bonizo de Sutri en el XI y en las de Otto de Freising en el XII; pero también inspiró en cierto modo a algunos de los partidarios más capaces del imperio, como el autor del tratado *De Unitate Ecclesiae conservanda*. Ya que los sostenedores del imperio medieval, y ciertamente del reino medieval, no los consideraban

como instituciones seculares en el sentido que hoy damos a la palabra. Constituían la cabeza del pueblo cristiano y los defensores de la fe cristiana, siendo a ellos y no al papado o al sacerdocio a quien Dios había asignado el gobierno de la Cristiandad como misión «temporal» e histórica.

Esa tradición del imperialismo cristiano no desapareció con la victoria del papado sobre el imperio. De hecho, encontró su expresión más notable en el siglo XIV, en la teoría del Dante sobre la misión providencial del imperio romano, a través de cuya sociedad la raza humana conseguiría su unidad potencial y lograría la paz universal, así como acerca de la vocación particular del príncipe mesiánico, el místico Dux, que sería el salvador de Italia y el reformador de la Iglesia. Aquí observamos por primera vez una interpretación cristiana de la Historia que va más allá de la tradición sagrada judaico-cristiana, y admite el valor independiente y la significación de la tradición secular de la cultura. En realidad, hay dos dispensaciones paralelas, pero independientes: la dispensación de gracia, representada por la Iglesia, y la dispensación natural, en virtud de la cual la humanidad logra su finalidad racional a través del pueblo romano, ordenado por la naturaleza y elegido por Dios como imperio universal.

Por lo tanto, mientras que, por una parte, la interpretación dantesca de la Historia retrocede a la tradición medieval del Sagrado Imperio Romano y al ideal agustiniano de la ciudad de Dios, por la otra, aspira al humanismo del Renacimiento y al ideal moderno de la paz universal, así como al ideal nacionalista moderno de la misión histórica de un pueblo y un estado determinados. Y la predestinación de una correspondencia entre la tradición secular de la civilización humana, personificada por el imperio romano, y la tradición religiosa de la verdad sobrenatural, personificada por la Iglesia católica, encuentra su base filosófica en la doctrina tomista de la concordancia entre la naturaleza y la gracia. De haber sido adoptada por el tomismo como base para la interpretación de la Historia, pudiera muy bien haberse transformado, paralelamente al desarrollo del conocimiento histórico, en una filosofía realmente católica de la Historia, en la que las diferentes tradiciones nacionales hubieran contribuído análogamente a la de Roma, a la edificación de una civilización cristiana, en la medida de su misión particular y de sus aptitudes naturales. Sin embargo, lo que sucedió en realidad fue que la adhesión del Dante a la causa perdida del imperialismo gibelino impidió que su filosofía ejerciera una influencia positiva en el pensamiento católico. Se limitó, pues, a ser una prueba impresionante, pero excéntrica, de la universalidad del pensamiento medieval y de la pérdida de unidad espiritual de la cultura medieval.

Ya que el fin de la Edad Media quedó marcado por la gran revolución religiosa que destruyó la unidad de la cristiandad occidental y dividió a los pueblos de Europa por el sectarismo y los conflictos de tradiciones religiosas opuestas. Dejó de existir una fe católica común y, en consecuencia, se extinguieron también una tradición sagrada común y una interpretación común de la Historia. Es cierto que los reformistas asimilaron la influencia de la Edad Media en mayor medida de lo que ellos mismos creyeron, especialmente en lo que se refiere a la interpretación de la His-

toria. Su concepto de la Historia, al igual que el medieval, se basó en la Biblia y en San Agustín, y el esquema agustiniano de la historia mundial, que se fundó en la oposición y conflicto de las dos ciudades, influyó notablemente en las teorías de Lutero y Calvino y en las de los predicadores puritanos del siglo XVII, al igual que en los reformadores católicos cinco siglos antes.

Sin embargo, la interpretación católica de la Historia se relaciona orgánicamente con el concepto católico de la naturaleza y misión de la Iglesia, y como quiera que el protestantismo creó un nuevo concepto de la Iglesia, su acción implicó necesariamente otra interpretación de la Historia. Así, pues, la divergencia entre las interpretaciones católica y protestante de la Historia se hizo plenamente visible mucho antes de que surgieran las nuevas escuelas de criticismo de la Biblia y de la historia eclesiástica, que tanto afectan a la actitud protestante moderna frente a la tradición católica.

A primera vista, la diferencia entre el catolicismo y el protestantismo del siglo XVI equivale a la diferencia entre el concepto tradicional y el concepto revolucionario del cristianismo y de la Iglesia. Para el católico, la Iglesia es el reino de Dios en la tierra —*in via*— la sociedad sobrenatural a través de la cual y en la cual solamente la humanidad puede alcanzar su verdadera finalidad. Es una sociedad perceptible con sus propias leyes y constitución, que posee autoridad divina e indefectible. En el curso de las edades permaneció una y la misma, como una ciudad emplazada en la cumbre de una colina, visible para todos los hombres y transmitiendo de una generación a otra las mismas reservas de fe y el mismo mandato de autoridad que recibió de su divino Fundador y que retendrá completos e intactos hasta el fin de los tiempos.

Los reformistas, por otra parte, aunque mantienen un concepto similar de la Iglesia en su carácter de comunidad a través de la cual se cumple el propósito de Dios con respecto a la raza humana, rechazan la identificación de esa divina sociedad con la Iglesia jerárquica real y visible, tal como lo reconoce la Historia. En oposición a la noción católica de la Iglesia como la ciudad perceptible de Dios, sustentan una visión apocalíptica de una Iglesia apóstata, una ramera embriagada por la sangre de los santos que se aposenta en las siete colinas e intoxica a las naciones con su esplendor y sus encantos malignos. Para ellos la verdadera Iglesia no es esa segunda Babilonia, sino la sociedad del elegido, la de los santos ocultos que se ajustaron a las enseñanzas de la Biblia, más bien que a la jerarquía, santos que se encontraban entre los llamados herejes, hussitas, wycliffitas, waldensianos y el resto, y no entre los servidores de la Iglesia institucional oficial.

El resultado de esa actitud revolucionaria frente a la Iglesia histórica fue una noción de la Historia de tipo revolucionario, catastrófico, apocalíptico y discontinuo. Como Calvino escribe, la historia de la Iglesia es una serie de resurrecciones. Una vez y otra la corrupción se enseñorea de la Iglesia, la sagrada palabra cesa de predicarse, la vida parece extinguirse, hasta que Dios envía de nuevo a sus profetas y predicadores, testigos de la verdad, para que revelen la doctrina evangélica en su pristina pureza.

Así, pues, la Reforma es comparable al Renacimiento, ya que fue una tentativa para remontarse más allá de la Edad Media y barrer de un golpe mil años de formación histórica, para restablecer la religión cristiana en su «clásica» forma primitiva. Sin embargo, ese retorno al pasado fue causa de que el pensamiento protestante estableciera contacto con las fuentes judía y apocalíptica de la noción cristiana de la Historia, con el resultado de que la Reforma hizo resaltar la importancia de los elementos proféticos y apocalípticos hebraicos de la tradición cristiana, en oposición a los elementos patrísticos y metafísicos helénicos, que constituyeron una parte tan importante de la ortodoxia patrística y del catolicismo medieval.

Por consiguiente, existen dos tendencias en el pensamiento protestante, que encuentran su expresión extrema en el socinianismo y en el milenarismo, respectivamente. Una representa la tentativa de suprimir todas las incorporaciones, de separar la religión de la Historia, y de recobrar la esencia pura e infinita del cristianismo. La otra representa una reafirmación cruda y vehemente del elemento histórico, el «tiempo», en la Cristiandad y trata de eliminar todos los elementos no judíos, místicos, filosóficos y teológicos. El tipo de religión resultante se caracterizó por algunos de los peores excesos de fanatismo e irracionalidad, si bien, por otra parte, poseyó un espíritu intensamente social —como vemos, por ejemplo, en el caso de los anabaptistas— y realizó un esfuerzo serio, aunque parcial y excesivamente simplificado, por establecer una interpretación cristiana de la Historia.

Pero aunque ambas tendencias parecían hostiles entre sí, en realidad no se excluían mutuamente. Por ejemplo, John Milton pudo ser a la vez un milenarista y un sociniano, y los unitaristas del siglo XVIII, tales como Priestley, que parece representar el tipo sociniano del protestantismo en un estado casi puro, adquirieron de la tradición opuesta una especie de milenarismo secularizado, que halló su expresión en la doctrina del progreso. El desarrollo de esa teología racionalizada y de ese milenarismo secularizado —tanto en su forma socialista revolucionaria, como, especialmente, en la liberal revolucionaria— es de importancia fundamental para comprender la cultura moderna. En realidad era una nueva reforma que trató de racionalizar y espiritualizar la religión de forma todavía más drástica y completa que lo hiciera la Reforma originalmente, pero su acción dio como resultado la supresión de todos los elementos sobrenaturales del cristianismo y la interpretación de la Historia como el desarrollo progresivo de un principio inmanente.

Por tanto, no sólo la interpretación materialista de la Historia es irreconciliable con la noción tradicional cristiana, sino que también lo es la interpretación idealista, puesto que elimina ese sentido de analogía y de trascendencia divinas, ese sentido de juicio y gracia divinos que son la esencia verdadera de la actitud cristiana ante la Historia. Y ello es aplicable tanto al protestantismo como al catolicismo. No obstante, hay que admitir que el choque es mucho más violento y doloroso en el caso del segundo. En parte, indudablemente, porque los grandes pensadores idealistas, como Kant, fueron de origen protestante y conservaban un marcado «ethos»

protestante, los protestantes pudieron aceptar la interpretación idealista sin provocar conflictos serios, y en la misma forma la nueva teología liberal de la inmanencia se fundó más bien en elementos protestantes que católicos.

El catolicismo, por otra parte, mostró poca simpatía hacia el movimiento idealista, al que juzgaba como una fuerza externa no religiosa. Su actitud frente a la Historia era más tradicionalista y realista que la del protestantismo y no estaba dispuesto a admitir la idea de una ley inevitable de progreso —aceptada tanto por los idealistas liberales como por los protestantes—, como base de su pensamiento y del principio fundamental de su interpretación de la Historia. En consecuencia, existe un agudo contraste entre las filosofías católica y las idealista-liberales, contraste que apenas existe en el mundo protestante. Como Croce expuso con tanta claridad, en su *History of Europe in the Nineteenth Century*, no se trata de un conflicto entre la religión y la ciencia, ni entre la religión y la filosofía, sino entre dos credos rivales cuyos principios son irreconciliables y dan como resultado opiniones sobre el mundo diametralmente opuestas. Ya que, como Croce señala de nuevo, los conceptos idealistas de monismo, inmanencia y autodeterminación son la negación de los principios de trascendencia, revelación y autoridad divinas, fundamento de las nociones católicas de Dios y del hombre, de la creación, de la Historia y del fin de la Historia.

De ahí que la oposición entre el liberalismo y el catolicismo no se deba, como la versión simplificada y vulgar quisiera hacer ver, a las tendencias «reaccionarias» del segundo, sino a la necesidad de salvaguardar los valores cristianos absolutos, tanto en la esfera de la teología como en la de la Historia. Ya que el cristianismo es la religión de la Encarnación, y si es cierto que la interpretación cristiana de la Historia depende de la continuidad y extensión de la Encarnación en la vida de la Iglesia, el catolicismo ha de diferir de otras formas de cristianismo al representar el principio de la Encarnación en un sentido más completo, más concreto y más orgánico. Así como la fe cristiana en Cristo es la fe en una persona histórica real y no en un ideal abstracto, la fe católica en la Iglesia es la fe en una sociedad histórica real y no en una comunión invisible de santos ni en una unión espiritual de cristianos que, incidentalmente, se dividen en numerosos grupos y sectas religiosas. Y ese grupo social histórico no es meramente el custodio de las Escrituras Sagradas ni el preceptor de la moralidad cristiana: es también portador de una tradición viviente que une el presente al pasado, los muertos a los vivos, en una gran comunidad espiritual que trasciende todas las comunidades limitadas de raza, nación y Estado. De ahí que para el católico no sea suficiente creer en la sagrada palabra tal y como está contenida en las Sagradas Escrituras, ni aceptar la fe histórica personificada en los credos e interpretada por la teología católica, sino que para él es necesario también incorporarse como una célula más al organismo viviente de la sociedad divina y participar en la comunión con la realidad histórica de la tradición sagrada. Así, pues, al erudito que considera el catolicismo como un sistema intelectual personificado en los tratados teológicos pudiera parecerle más legalista e intelectual que el pro-

testantismo, ya que éste insiste en la importancia del aspecto personal, moral y emocional de la religión; pero el sociólogo que lo estudia en su realismo social e histórico comprenderá inmediatamente la incomparable importancia que el catolicismo atribuye a la tradición, que convierte al individuo en un miembro activo de una sociedad histórica y de una civilización espiritual e influye en su vida y en su pensamiento, de forma consciente y subconsciente, de mil formas diferentes.

Ahora bien, la aceptación de esa tradición como órgano del Espíritu de Dios en el mundo y como testigo ocular de la acción sobrenatural de Dios sobre la humanidad es fundamental para el pensamiento católico y para la interpretación de la Historia. Pero esa pretensión tremenda implica un desafío a la noción secular de la Historia, que es la fe que tiende a profesar el mundo moderno. A pesar de las diferencias y contradicciones entre el idealismo progresivo del liberalismo y el materialismo catastrófico del comunismo, ambos parecen estar de acuerdo para insistir en la inmanencia y autonomía de la civilización humana y en la existencia de una comunidad secular como fundamento de la verdadera realidad social. Lo mismo para el liberal que para el comunista, debe condenarse a la tradición católica como reaccionaria no simplemente por el hecho accidental de su asociación con el orden social y político del pasado, sino por anteponer los valores divinos de fe, caridad y vida eterna a los valores humanos, libertad política, orden social, prosperidad económica y verdad científica, y por orientar la vida humana y la Historia hacia un fin sobrenatural y superhistórico. Y, puesto que la sociedad moderna tiende en forma general a la uniformidad ideológica que no da cabida al mundo privado de la antigua cultura burguesa, la contradicción entre secularismo y catolicismo está destinada a convertirse en conflicto abierto y en persecución.

Sin duda, la perspectiva de semejante conflicto resulta altamente desagradable para la mentalidad burguesa moderna, aun cuando sea cristiana. El optimismo liberal, tan característico del pensamiento religioso anglosajón, durante la segunda mitad del pasado siglo, indujo a los hombres a suponer que los días de la persecución habían concluído y que los hombres de buena voluntad llegarían a un acuerdo para dejar de lado las diferencias de opinión y unirse en la lucha de los males universalmente condenados, a saber, el vicio, la miseria y la ignorancia. Pero desde el punto de vista de la interpretación cristiana de la Historia no existen motivos para tales esperanzas. Cristo no vino al mundo para traer paz, sino una espada, y el reino de Dios no se crea eliminando conflictos, sino mediante la oposición y la tensión creciente entre la Iglesia y el mundo. El conflicto de las dos ciudades es tan viejo como la humanidad y prevalerá hasta el final de los tiempos. Y aunque la Iglesia disfrute de épocas de prosperidad y sus enemigos fracasen eventualmente y las fuerzas del mundo acaten su hegemonía, nada de ello podrá considerarse como indicios de triunfo total. La Iglesia no vence por mayorías, sino gracias a los mártires, y la cruz es su victoria.

Por tanto, comparadas al optimismo liberal, la noción cristiana de la vida y la interpretación cristiana de la Historia son profundamente

trágicas. El progreso verdadero de la Historia es un misterio que abunda en fracasos y sufrimientos, y que sólo será revelado al fin de los siglos. La victoria sobre el mundo no reside en el éxito triunfal sino en la fe, y sólo con los ojos de la fe puede comprenderse el auténtico valor de la Historia.

Si examinamos la Historia desde ese ángulo, vemos que el cristiano no mostrará confianza en el triunfo ni desesperación ante el fracaso. «Pues cuando oigas hablar de guerra y de rumores de guerra no te amedrantes, ya que el fin no ha llegado todavía.» Nadie sabe hacia dónde se dirige Europa, ni existe ninguna ley histórica por la que podamos pronosticar el futuro. El destino tampoco está en nuestras manos, pues el mundo se gobierna por fuerzas que él mismo desconoce y los hombres que parecen hacer Historia sólo son criaturas de Dios. Pero la función que corresponde a la Iglesia es diferente. Ha sido la invitada y la exiliada, la amante y la mártir de naciones y civilizaciones, y sobrevive a todas ellas. Y en todas las eras y en todos los pueblos su misión es la de llevar a buen término la tarea de restauración y regeneración divinas, que es la verdadera finalidad de la Historia.

1938.

SECCION 2.ª: VISION DEL HISTORIADOR

1. El problema de la metahistoria

Metahistoria es una palabra nueva que todavía no resulta familiar al lector ordinario, por lo que quizá sea necesario definir lo que con ella queremos significar antes de discutir su función y valor. Yo me imagino que el término se forjó en razón de su analogía con la metafísica, que tampoco es una palabra de fácil definición. Cuando Aristóteles escribió su libro sobre física, procedió a tratar sobre los conceptos definitivos que servían de fundamento a sus teorías físicas. La naturaleza de la materia, la naturaleza del ser y la causa de movimiento y evolución. De la misma forma, la metahistoria se ocupa de la naturaleza de la Historia, de su significado y de las causas y sentido de la evolución histórica. El propio historiador se consagra primordialmente al estudio del pasado. No se pregunta las razones por las que el pasado es distinto del presente, ni la significación de la Historia en general. Lo que quiere saber es lo que realmente sucedió en un momento y lugar determinados y sus efectos sobre el futuro inmediato. Tal vez los hechos revistan a veces poca importancia, pero si son hechos reales tendrán valor para él, si es que es un verdadero historiador. El historiador estudia el pasado por su valor intrínseco, con una pasión desinteresada que es su propia recompensa.

Pero de ser así, ¿qué diferencia existe entre la Historia y la profesión de anticuario? Yo creo que esa diferencia es menor de lo que generalmente se cree. Pues los grandes anticuarios del siglo XVII, Ducange, Mabillon y los Maurist fueron en realidad los auténticos fundadores de la erudición histórica moderna, y si pretendiéramos encontrar un ejemplo clásico del historiador puro, libre de la contaminación de extraños elementos meta-

históricos o sociológicos, tendríamos que referirnos a esos hombres. Sin embargo, tenemos que admitir que si la Historia hubiera pertenecido al dominio exclusivo de los historiadores puros, no hubiera alcanzado la posición que hoy ocupa en el mundo moderno. Sólo cuando la Historia se puso en comunicación con la filosofía y produjo un nuevo tipo de historiador filósofo, como Montesquieu, Voltaire, Hume, Robertson y Gibbon, comenzó a convertirse en uno de los grandes elementos formativos del pensamiento moderno. Esa alianza se mantuvo durante todo el siglo XIX. En Alemania fue más acentuada y llegó a asumir una nueva forma bajo la influencia del idealismo filosófico germánico; pero también se impuso en otras partes, especialmente en Rusia y en Italia. En Francia los historiadores acusaron más la influencia de la Sociología que la de la metafísica, hecho que se observa desde Alexis de Tocqueville y Foustel de Coulanges hasta Elie Halévy en nuestros días, mientras que en Inglaterra y en los Estados Unidos persistió durante todo el siglo XIX la antigua tradición del liberalismo filosófico del siglo XVIII e incluso hoy día no ha desaparecido totalmente.

Cuando los historiadores modernos, como Alan Bullock, condenaron fulminantemente a la metahistoria (*History Today*, 1951) y exigieron que se la desterrara del campo del estudio histórico, no creo que hicieran justicia al papel que la Metahistoria ha desempeñado en el desarrollo histórico moderno, ni que percibieran cuán penetrativa e inevitable era su influencia. Ya que cuando en una época se revela un acusado interés filosófico no se puede evitar que su filosofía afecte a su estudio de la Historia, y ello no sólo influye sobre su actitud frente a la Historia, sino que también determinan la elección de los temas del estudio histórico. Si, por ejemplo, se cree en la teoría del progreso, se considerará la Historia en función del mismo y se mostrará tendencia a estudiar aquel aspecto del progreso que se juzgue más importante, como lord Acton estudió la historia del concepto de libertad. Y si se es un buen historiador como lo fue Acton, la idea preconcebida de la metahistoria no anulará el valor de la investigación histórica que la ha motivado.

Pero la influencia de la metahistoria no se confina a los períodos de actividad filosófica. También hay una metahistoria teológica, que desempeña un papel similar en las sociedades y en los períodos dominados por la fe religiosa. Incluso los grandes historiadores-anticuarios, a los que me refiero antes, practicaban una metahistoria teológica, cuya existencia aceptaban de forma tan natural que a veces su presencia escapa a nuestra atención. Sin embargo, un gran erudito de la Historia como Tillemont compartía indudablemente con Bossuet el mismo recelo respecto a la metahistoria, y todos sus ponderosos tomos no eran para él más que una serie de anotaciones laboriosas escritas al pie de una página de revelación divina.

Pero si toda la historiografía se encuentra tan profundamente influenciada por la metahistoria, ¿cuál es la causa de esa enérgica reacción contra ella, tan común hoy día entre los historiadores académicos ingleses y que el señor Alan Bullock definió con tanta exactitud en uno de sus artículos? Creo que ello forma parte de un profundo cambio que afecta a todos los

aspectos del pensamiento moderno y cuyo origen es más bien filosófico que histórico. El gran movimiento del idealismo filosófico que dominó en el siglo XIX va llegando a su fin y, en consecuencia, las interpretaciones idealistas de la Historia están desacreditadas. Hoy día los historiadores se rebelan contra la metahistoria de Hegel, Croce y Collingwood, y no por el hecho de que sea metahistoria, sino porque, a su parecer, es la expresión de una actitud filosófica que ya no tiene validez; al igual que los historiadores liberales del siglo XVIII que se sublevaron contra la metahistoria teológica del período anterior. El profesor Renier en su notable libro *History: its purpose and Method*, publicado en 1950, analiza ampliamente los efectos de esa gran evolución en el pensamiento histórico. Pero el profesor Renier no condena a la metahistoria como tal. Por el contrario, afirma, todo historiador, lo admita o no, posee su filosofía de la historia. En consecuencia, su oposición a las filosofías idealistas de la Historia no significa que sostenga la independencia de la Historia con respecto a la filosofía, sino que más bien representa un intento de establecer una nueva relación entre la Historia y las formas filosóficas comunes no idealistas, definidas por el pragmatismo del profesor Dewey y el lógico positivismo del profesor Ayer.

Por otra parte, el señor Alan Bullock no se limita a condenar la metahistoria del idealista, sino que trata de prescribir toda la metahistoria. Su crítica se dirige sobre todo contra todo el que pretenda sistematizar la Historia, tanto si es sociólogo como investigador de cultura comparada (Spengler y Toynbee). A estos dos autores se les clasifica a menudo como los representantes típicos modernos de la metahistoria, y, son por tanto, causa de terror para el historiador académico; ellos, más bien que Collingwood y Croce, constituyen el blanco de todos los ataques desencadenados por los críticos de la metahistoria. Sin embargo, motivos de esa hostilidad no son tan simples como pudieran parecer a primera vista. Es cierto que tanto Spengler como Toynbee son metahistoriadores, y que ambos acusan profundamente la influencia de la tradición del idealismo filosófico, que hoy día parece bastante velada. Pero son también historiadores de la cultura que se han aventurado más allá del estudio de una sola cultura para emprender la complicada tarea del estudio comparativo de las diversas culturas. Ahora bien, podrá argüirse que esa tarea es superior a las fuerzas del historiador, y que todavía no poseemos el conocimiento adecuado para llevarla a cabo. Pero, de ser posible, pertenece al dominio de la Historia más bien que al de la metahistoria. El historiador «puro» afirma que no es de su incumbencia el formular propuestas generales sobre las civilizaciones en su calidad de tales, ya que su misión se reduce a determinar el nacimiento y caída de civilizaciones como la helénica y la china. Pero ¿cómo es posible llevar a buen término tal empresa hasta no haber descubierto el significado de civilización? ¿Y cómo podrá lograrlo si previamente no realiza un estudio comparativo con otras civilizaciones? El propósito inicial de Toynbee sobre los límites del estudio histórico y sobre su definición de la civilización como una entidad independiente que ofrece un campo de estudio histórico inteligible, es, a mi juicio, aceptable, ya que ambos conceptos

son genuinamente históricos y proporcionan un criterio valioso y necesario para el estudio moderno de la Historia. Si los historiadores académicos critican su sistema, habrían de hacerlo no por su carácter metahistórico, sino por tratar de abarcar demasiado con material insuficiente; ya que Toynbee no se ha contentado con establecer los cimientos de un estudio comparado de la cultura, sino que ha pretendido elaborar un sistema universal y completo de la historia del mundo de un plumazo. Si ello es un error, en él han incurrido frecuentemente los historiadores del pasado. La historia universal no es metahistoria, si bien su popularidad entre los historiadores académicos modernos corre parejas con la de ella.

Sin embargo, puede formularse otra posible objeción al método de Toynbee. Aún aceptando el estudio comparado de las culturas como sistema legítimo de conocimiento, aún podríamos aducir que no se trata de historia sino de sociología; y a juicio del señor Bullock, existe una diferencia esencial entre la función del sociólogo —que trata de descubrir las leyes generales del desarrollo humano— y la del historiador, que simplemente «quiere saber lo que ha sucedido». Aunque la distinción parece bastante razonable, es muy difícil de mantener en la práctica. Por ejemplo, la definición que el señor Bullock da a la Historia resulta demasiado limitada para satisfacer a los propios historiadores. Como ya he señalado, la historiografía francesa ha mostrado siempre una franca tendencia hacia la sociología, y los mejores historiadores franceses son usualmente los más «sociólogos». El mismo señor Bullock menciona a Elie Halévy y a Marc Bloch como historiadores clásicos, y no creo que nadie ponga en duda esa afirmación. Sin embargo, ¿qué es el primer volumen de la *Gran historia del pueblo inglés*, de Halévy, sino un estudio sociológico de la cultura inglesa a principios del siglo XIX? Y lo mismo podríamos afirmar de los dos volúmenes de Marc Bloch sobre la sociedad feudal.

Además, los antropólogos critican actualmente la rígida separación entre sociología e historia. El doctor Evans-Pritchard, catedrático de Antropología Social en Oxford y presidente de *The Royal Anthropological Institute*, examinó recientemente ese problema, de forma magistral, en el Marett Lecture de 1950, llegando a la conclusión de que la sociología es una especie de historiografía, y si bien es un tipo particular de la misma, difiere de la del historiador en la técnica, en el énfasis y en la perspectiva, pero no en el método ni en la finalidad. «Cuando un antropólogo social escribe sobre una sociedad formada en el curso del tiempo, escribe una obra histórica que difiere innegablemente de la historia narrativa y política, pero semejante a la historia social en todos los puntos esenciales.» Evans-Pritchard cree que la tendencia actual de los estudios antropológicos se orienta hacia la Historia y que en el futuro se aproximará más a la historia de la cultura que a las ciencias naturales, como ocurrió en el pasado. Por ello, el doctor Evans-Pritchard dista mucho de considerar a la Sociología como una especie de metahistoria. Es cierto que existe una semejanza sorprendente entre la actitud de los historiadores académicos frente a la metahistoria idealista de los filósofos del siglo XIX, y la del profesor Evans-Pritchard con respecto a la «meta-sociología» positiva de los antropólogos

de aquel mismo siglo, a los que condena precisamente de la misma forma que el señor Bullock al criticar el intento de «incorporar la Historia a un sistema metafísico, o convertirla en una ciencia que se ajuste al modelo anticuado del siglo XIX, en el que se fundaron las primeras esperanzas de las ciencias sociales».

Así, pues, el problema que plantea la relación entre la Historia y la antropología social es esencialmente diferente del que presentan sus relaciones respectivas con la metahistoria, común a ambas. El caso de Toynbee es realmente difícil de juzgar, por tratarse de un historiador a la vez que de un sociólogo de cultura comparada, y de un metahistoriador; sus críticos cometen a menudo un error al confundir su sociología de la cultura con su filosofía de la Historia y al considerar a ambas como metahistoria.

Pero Toynbee no representa a este respecto un caso único. El de Tocqueville es aún más curioso y complejo. Los historiadores académicos en general reconocen a este autor como uno de los grandes historiadores del siglo XIX. Sin embargo, Tocqueville no es sólo un historiador, sino también un sociólogo; asimismo es un metahistoriador, cuya metahistoria es más bien de tipo religioso que filosófico. Inicia la mejor de sus obras con una audaz profesión de fe en el significado religioso de la Historia y en la vocación religiosa del historiador. «El libro que hoy ofrezco al público, escribe, ha sido totalmente escrito bajo la influencia de una especie de temor religioso, que el autor experimentó al observar la revolución incontenible que viene produciéndose desde siglos a despecho de los increíbles obstáculos que se interponen en su camino, y que siguen su marcha a través de las ruinas provocadas. Es innecesario que Dios hable para revelarnos los signos incuestionables de su voluntad; nosotros mismos los adivinamos en el curso normal de la naturaleza y en la tendencia invariable de los acontecimientos». Puede ser que el lector moderno atribuya tales manifestaciones a una retórica meramente convencional, pero de hacerlo así cometería un grave error, ya que Tocqueville expresaba sus convicciones más arraigadas. En cierta ocasión escribió a un amigo que consideraba su propio trabajo como «una tarea sagrada a la que no se debe escatimar el dinero, ni el tiempo ni incluso la propia vida».

Si el punto de vista metahistórico es incompatible con la subjetividad histórica, si, como el señor Bullock escribe, la Historia «no soportará el peso de los sistemas de absolutismo moral que tantas gentes profesan», entonces el prólogo de Tocqueville a su *Democracy in América* basta para condenar su libro desde el principio como moralmente pretencioso y carente de todo valor histórico. Sin embargo, de una forma u otra ha conseguido salir adelante, y sus dos obras más importantes son todavía hoy ejemplos clásicos del arte de la historiografía. Y triunfa no a despecho de sus principios, sino precisamente por razón de ellos. Si comparáramos su trabajo con el de aquellos de sus contemporáneos, autores de excelente y auténtica Historia narrativa, como Mignet y Thiers, habremos de admitir que Tocqueville es, sin punto de comparación, el mejor historiador de todos. Y es el mejor porque es el más profundo y porque debe esa profundidad al aliento de su visión espiritual y al vigor de su fe religiosa.

La única conclusión que se me ocurre a este respecto es que la metahistoria no es una rival de la Historia real, sino su guía y amiga, a condición que se trate de buena metahistoria. Otros historiadores de la generación de Tocqueville concibieron igualmente su tarea en términos metahistóricos —Michelet y Carlyle—, pero la metahistoria del primero consiste en generalizaciones superficiales, y la del segundo, en sermones espectaculares e interminables. Es preferible el anticuario o el analista al historiador de poca monta, puesto que éste escribirá evidentemente como un profeta de poca monta. El historiador académico está en su derecho al insistir en la importancia de la técnica en la investigación y el criticismo históricos. Pero el dominio de esas técnicas no produce gran historia, como tampoco la maestría de la métrica produce poesía excelsa. Pues para ello se requiere algo más..., entendimiento intuitivo, imaginación creadora y, sobre todo, visión universal que trascienda los límites relativos del dominio particular del estudio histórico. La experiencia de los grandes historiadores, como Tocqueville y Ranke, me induce a pensar que en el fondo de su poder creador se ocultaba una facultad de visión metahistórica y universal de tal envergadura, que tenía más de contemplación religiosa de la Naturaleza que de generalización científica.

1951.

2. San Agustín y la ciudad de Dios

La obra de San Agustín fue, al igual que todos sus libros, un *livre de circonstance* escrito con un propósito de controversia definido que respondía a una necesidad determinada. Pero durante los catorce años —del 412 al 426— que le dedicó, su tarea, que en principio era un folleto de controversia, se fue convirtiendo en una síntesis muy amplia que abarca la historia de toda la raza humana y sus destinos, en términos de tiempo y eternidad. Es la gran obra de la antigüedad cristiana, y en ella se aborda declaradamente la cuestión de las relaciones entre el Estado y la sociedad humana en general según los principios cristianos; en consecuencia, su influencia en el desarrollo del pensamiento europeo tiene una importancia incalculable. Orosio, Carlomagno, Gregorio I, Gregorio VII, Santo Tomás y Bossuet, todos sin excepción, la han conceptuado como la expresión clásica del pensamiento político cristiano y de la actitud cristiana frente a la Historia. Y en los tiempos modernos sigue conservando su importancia. De todos los escritos de los Padres Santos es el único que el historiador secular no se atreve a desdeñar de forma definitiva; y el siglo XIX opinó que esa obra justifica que se considere a San Agustín como el fundador de la filosofía de la Historia. Sin embargo, en años recientes se ha observado una tendencia (especialmente en Alemania) a poner en duda ese derecho y a calificar el método de San Agustín como fundamentalmente antihistórico, puesto que interpreta la Historia de acuerdo con un rígido esquema teoló-

gico y considera que el proceso de desarrollo de la humanidad está determinado de antemano por principios trascendentales, infinitos e inmutables [1]. Ciertamente *La Ciudad de Dios* no es una teoría filosófica de la Historia en el sentido de inducción racional de los hechos históricos. No descubre nada nuevo sobre la Historia, considerando ésta sencillamente como el resultado de una serie de principios universales. Pero bien cabe preguntarnos si Hegel o cualquiera de los filósofos de la Historia del siglo XIX procedieron de forma distinta. Por su parte, no deducían sus teorías de la Historia, pero leían su filosofía en ella.

Lo que San Agustín nos ofrece es una síntesis de historia universal a la luz de los principios cristianos. Su teoría de la Historia procede estrictamente de la que tienen sobre la naturaleza humana, que a su vez se deriva de su teología de la creación y la gracia. No es teoría racional si se considera que se inicia y termina con dogmas revelados; pero sí es racional por la lógica estricta de su procedimiento e implica una teoría definidamente filosófica y racional sobre la naturaleza de la sociedad y de la ley, y la relación entre la vida social y la ética.

En eso consiste precisamente su originalidad, puesto que en ella se reúnen, en sistema coherente, dos tradiciones intelectuales que hasta entonces habían demostrado ser irreconciliables. El mundo helénico poseía una teoría de la sociedad y una filosofía política, pero jamás se ocupó de la filosofía de la Historia. El pensamiento griego favorecía la especulación cosmológica, en detrimento de la histórica. A juicio de los griegos, el tiempo carecía de significación o valor; era simplemente una «porción de movimiento», un elemento ininteligible que se introducía en la realidad como consecuencia de la inestabilidad de las cosas perceptibles. Por consiguiente, no podía tener un significado definitivo o espiritual. Sólo era inteligible en la medida de su regularidad, es decir, por su propensión a la identidad periódica. Y ese elemento de periodicidad se debe a la influencia de los cuerpos celestiales, esas existencias eternas y divinas cuyo movimiento imparte a este mundo inferior todo lo que tiene de ordenado e inteligible.

En consecuencia, la historia humana es indigna de la ciencia y de la filosofía, puesto que consiste en una serie de acontecimientos únicos e individuales. Su valor reside sólo en sus aspectos independientes del tiempo, en el carácter ideal del héroe, en el conocimiento ideal del sabio y en el orden ideal del organismo político sano. El único significado espiritual que posee la Historia se encuentra en los ejemplos de virtud moral o sabiduría política —o en sus casos opuestos— que proporciona. Al igual que el arte griego, la historia griega creó un número de tipos clásicos que se fueron transmitiendo, a modo de posesión permanente, a generaciones posteriores de la antigüedad. Ciertamente Grecia tuvo sus historiadores filosóficos, como Tucídides y, sobre todo, Polibio. Pero para ellos, igualmente, la fuerza que gobierna la Historia es una necesidad externa

---

[1] Ejemplo: H. GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Floris* (1927), págs. 74-5; Cf. también H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* (1911).

—Némesis o Tyche— que disminuye, en lugar de aumentar, el valor intrínseco de las cuestiones humanas.

El cristiano, por su parte, no poseía una filosofía de la sociedad ni de la política, aunque sí una teoría de la Historia. En su noción del mundo, el elemento tiempo tiene importancia primordial. La idea, que tanto ha preocupado a la mente helénica y a la del racionalista moderno, de que Dios interviene en la Historia, y la de que un pueblo semítico, insignificante e inculto, se hiciera portador de un propósito divino absoluto, fue para el cristianismo el centro y la base de su fe. En lugar de las teologonías y mitologías características de los griegos y de las religiones orientales, el cristianismo basó su enseñanza, desde el principio, en la historia sagrada [1].

Aún más, esa Historia no fue meramente una relación de acontecimientos pasados, sino que se concibió como la revelación de un plan divino que abarcaba todas las edades y todos los pueblos. Al igual que los profetas hebreos enseñaron que los cambios de la historia secular y la aparición y caída de reinos y naciones representaban el cumplimiento del propósito definitivo de Dios de salvar a Israel y establecer su reinado, el Nuevo Testamento enseña que la dispensación judía fue en sí una fase del plan divino, y que la barrera que se alzaba entre judíos y gentiles sería derribada para que la humanidad pudiera constituirse en una unidad espiritual orgánica [2]. El advenimiento de Cristo es el punto crítico de la Historia. Señala la «plenitud del tiempo» [3], la llegada de una edad de humanidad y el cumplimiento del propósito cósmico. A partir de ese momento la especie humana entra en una nueva fase. El orden antiguo desaparece y todo se renueva.

En consecuencia, el nuevo estado de cosas carecía de interés para el cristianismo. Se sometió a juicio a los reinos del mundo y su suerte quedó decidida: se condenó al edificio y se dispuso la mina que habría de destruirlo, aunque se desconocía el momento exacto de su explosión. El cristiano fijaba su mirada en el futuro, como el servidor que espera el regreso de su amo. Tenía que apartarse del orden establecido y prepararse para el advenimiento del reino.

Ahora bien, desde el punto de vista moderno, ello parece destruir el significado de la Historia con no menos efectividad que el concepto helénico sobre la intrascendencia del tiempo. Newmann escribe: «Una vez Cristo hubiera llegado no quedaría más por hacer que congregar los santos. No podemos esperar ni un sacerdote más elevado ni una doctrina más verdadera. La luz y la vida de los hombres apareció, sufrió en la tierra y se volvió a elevar de nuevo; y no queda más por hacer. La tierra ha visto su acontecimiento más solemne y su espectáculo más grandioso y, por consiguiente, fue la última vez. Y por eso, aunque el tiempo interviene entre el primero y el segundo advenimiento de Cristo, no se le *reconoce*

---

[1] Cf., por ejemplo, el discurso de San Esteban en *Act.*, VII.

[2] *Eph.*, II.

[3] San Pablo emplea dos expresiones *(Gal.*, IV, 4, y *Eph.*, I, 10)... «... La plenitud del tiempo con respecto a la edad del hombre, y... la consumación del ciclo de las estaciones», Cf. PRAT. *Teología de San Pablo* (segunda edición), cap. II, pág. 151.

(si puedo expresarme así) en el esquema de los Evangelios, pues es, como fue, un mero accidente... Cuando El dice que vendrá pronto, «pronto» no es una palabra que significa tiempo sino orden natural. El estado actual de las cosas, «la aflicción presente», como San Pablo dice, conserva siempre su *proximidad* al otro mundo y se resuelve en él» [1].

Pero, por otra parte, aunque el reino que espera el cristiano es de carácter espiritual y eterno, no es un Nirvana abstracto, es un reino real coronado por la culminación de la Historia y la realización del destino de la raza humana. Ciertamente, se concibe a menudo de forma temporal y terrena, pues la mayoría de los primeros Padres interpretaron el Apocalipsis en un sentido literal y creyeron que Cristo reinaría con sus santos sobre la tierra durante mil años antes del juicio final [2]. Esa esperanza era tan vívida e intensa, que la nueva Jerusalén parecía ya cernerse sobre la tierra dispuesta a su descenso; los archivos de Tertuliano describen cómo los soldados del ejército de Severo divisaron sus muros en el horizonte, brillando a la luz de la aurora durante cuarenta días, mientras atravesaban Palestina. Tal estado de ánimo podía conducir fácilmente —como ocurrió con Tertuliano— al fanatismo visionario del montanismo. Pero, aun considerando todos sus excesos, era menos peligroso para la ortodoxia que la teosofía espiritualista de los gnósticos, que reducía a la nada toda la base histórica del cristianismo, defendiéndola, por tanto, los apologistas como San Justino Mártir e Ireneo, que la consideraron como el reducto de la realidad concreta de la esperanza cristiana.

Además, todos los cristianos, fueran o no milenaristas, creían poseer ya en la Iglesia una prenda y un goce anticipado del reino futuro. No eran, como otros órganos religiosos de aquel tiempo, un grupo de individuos unidos por una creencia o una devoción comunes, sino que formaban un auténtico pueblo. Se depuró toda la riqueza de las asociaciones históricas y de la emotividad social contenida en el Antiguo Testamento de sus limitaciones raciales y nacionales, para transferirla a la nueva comunidad espiritual y nacional. Por ello la Iglesia adquirió muchas de las características de una sociedad política; es decir, los cristianos poseyeron una tradición social auténtica de su propia creación y una especie de patriotismo muy diferente al del Estado secular en que vivían.

Ese dualismo social es uno de los aspectos más sorprendentes del cristianismo primitivo, y por mejor decir, del cristianismo en general, pues la idea de dos sociedades y de la duplicación de ciudadanía no se encuentra nunca bajo esa misma forma. Se introdujo profundamente en el pensamiento de San Agustín y proporcionó el tema fundamental de *La Ciudad de Dios*. En realidad, la idea de San Agustín sobre las dos ciudades no era un descubrimiento, sino la herencia directa de una tradición. Sin embargo, ese dualismo en su forma cristiana primitiva era más simple y concreto que lo fuera después. El problema medieval de la coexistencia de dos sociedades y de dos autoridades dentro de la unidad del pueblo cristiano

[1] *Sermones parroquiales*, cap. VI, pág. XVII.

[2] TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, cap. I, pág. 217, sgs. *Sobre el milenarismo en Roma en el siglo III*, cf. D'ALES, *La Théologie de San Hippolyte*, cap. V.

no se había planteado todavía. En su lugar se produjo un contraste violento entre dos fuerzas opuestas, el reino de Dios y el reino del mundo, la era presente y la futura. El imperio era la sociedad del pasado, y la Iglesia la del futuro, y aunque ambas se encontraban y se fusionaban físicamente, su contacto espiritual era inexistente. Es cierto, como hemos visto, que el cristiano reconocía los poderes de este mundo en la medida que eran ordenados por Dios, y observaba una obediencia estricta, aunque pasiva, hacia el imperio. Pero esa lealtad para el Estado tenía carácter puramente externo. Significaba simplemente —como dice San Agustín— que durante su mixtión con Babilonia la Iglesia admitía el orden externo del Estado terreno en beneficio de ambas: *utamur et nos sua pace*[1].

Por esa razón no podían existir lazos de confraternidad espiritual ni de ciudadanía común entre los miembros de ambas sociedades. En sus relaciones con el Estado y con la sociedad secular, el cristiano se consideraba a sí mismo como un extraño: «peregrinus». Su verdadera ciudadanía era la del reino celestial. Tertuliano escribe: «Vuestra ciudadanía, vuestra magistratura, y el mismo nombre de vuestra *curia* es la Iglesia de Cristo... Si se nos previene que moremos fuera de esa Babilonia del Apocalipsis, ¡cuánto más no será que participemos de sus pompas!... Pues vosotros sois ajenos a este mundo y ciudadanos de la ciudad de Jerusalen que está en lo alto»[2].

Es cierto que Tertuliano era un rigorista, pero, como quiera que sea, su actitud en este caso no difiere esencialmente de la de San Cipriano o de la de la tradición primitiva en general. Se observó, sin embargo, en el siglo III una tendencia creciente entre los cristianos a establecer relaciones más estrechas con el mundo exterior y a asimilar la cultura y el pensamiento griegos. Ello culminó con la síntesis del cristianismo y del helenismo de Orígenes que ejerció influencia profunda no sólo en la teología, sino también en la actitud social y política de los cristianos. Porfirio observa que, «aunque Orígenes era cristiano por su modo de vida, era también heleno por su pensamiento religioso, e introdujo subrepticiamente las ideas griegas en mitos ajenos».

Desde luego se trata de la exageración natural de un crítico hostil; sin embargo, no se puede negar que Orígenes es completamente griego en su actitud frente a la Historia y la cosmología. Rompió enteramente no sólo con la tradición milenarista, sino también con el realismo concreto de la escatología cristiana, para reemplazarlo por las especulaciones cosmológicas de la filosofía griega. Concibió el reino de Dios con un sentido metafísico, como el dominio de la realidad espiritual, el mundo superafectivo e inteligible. En consecuencia, los hechos históricos de la revelación cristiana tendieron a perder su valor único para convertirse en símbolos de realidades superiores inmateriales: es decir, una especie de *Mythos* cristiano. En lugar de la historia sagrada de la humanidad desde el Descenso hasta la Redención, nos encontramos con un profundo drama

[1] *De Civitate Dei*, XIX, XXVI: «Que la paz de los enemigos de Dios sea de utilidad para la devoción de Sus amigos durante su peregrinaje terreno». Cf. también *Ibidem* XVII.

[2] *De Corona*, XIII.

cósmico, como el de los sistemas gnósticos, en el que los espíritus celestiales se desprenden de su gloria inmaterial para encadenarse a la materia o convertirse en demonios. La salvación ya no consiste en la redención del cuerpo, sino en la liberación del alma de su cautiverio material y su retorno gradual, a través de los siete cielos planetarios, a su morada original. Por lo tanto, la raza humana cesa de poseer una unidad real, puesto que se compone de un número de espíritus individuales que se convierten accidentalmente, por así decirlo, en hombres, como castigo a faltas cometidas en una fase previa de su existencia.

Hay que hacer constar que esas ideas no constituyen la base de la fe de Orígenes. Estaban contrarrestadas por su ortodoxia de su proceder y su deseo de adherirse a la tradición católica. Sin embargo, indujeron inevitablemente una nueva actitud frente a la Iglesia y un punto de vista distinto de sus relaciones con la humanidad. El concepto tradicional de la Iglesia como una sociedad objetiva —el nuevo Israel— y vanguardia del reino de Dios pasó a segundo término, para ceder su puesto a una noción de tipo más intelectual de la Iglesia en calidad de maestra de una doctrina esotérica o *gnosis* que conduce al alma humana desde el tiempo a la eternidad. De nuevo aparece Origenes como el representante de los ideales greco-orientales, que encontraron plena expresión en las religiones misteriosas.

El resultado de ese cambio de modulación fue el de reducir la oposición tradicional entre la Iglesia y la sociedad secular. A diferencia de los Padres primitivos, Orígenes estaba plenamente dispuesto a admitir la posibilidad de una conversión general del imperio, y en su trabajo contra Celso, describió de forma brillante las ventajas de que disfrutaría el imperio si se uniera en una inmensa *ciudad de Dios* bajo la fe cristiana. Pero la *ciudad de Dios* de Orígenes, a diferencia de la de San Agustín, tiene más afinidad con el estado mundial de los estoicos que con el reino divino de los judíos y la profecía cristiana. Encuentra su reflejo más perfecto en el imperio cristiano de Constantino y sus sucesores, como nos demuestran los trabajos de Eusebio de Cesárea, el representante más importante de la tradición de Orígenes en el período subsiguiente.

Eusebio va todavía más lejos que ningún otro de los Padres en su repudio del milenarismo y de la antigua escatología realista. Su profecía se cumple adecuadamente bajo las circunstancias históricas de su propia época. El reino mesiánico de Isaías es el imperio cristiano, y el propio Constantino es el nuevo David, mientras que la nueva Jerusalén, que San Juan vio descender de los cielos como una novia adornada para entregarse a su esposo, no era para Eusebio más que el edificio de la iglesia del Sagrado Sepulcro a las órdenes de Constantino [1].

Este punto de vista no admite el dualismo social de los antiguos cristianos y judíos. El emperador no es sólo el caudillo del pueblo cristiano;

[1] *Vida de Constantino*, III, XXXIII. Lo mismo ocurre con el pasaje en *Dan.*, VII, 17 («Y los santos de mayor altura recibirán el reino.»), a Dalmatius y Hannibalianus, que fueron nombrados césares por Constantino. *(Oración sobre la Tricennalia de Constantino*, III.)

su monarquía es la réplica terrena y la imagen de la ley de la divina Palabra. Así como la Palabra reina en los cielos, Constantino reina en la tierra, purgando a ésta de la idolatría y del error y preparando las mentes de los hombres para recibir la Verdad. Los reinos de este mundo se han convertido en el reino de Dios y de su Cristo, y nada queda por hacer a este lado de la eternidad [1].

No basta con rechazar todo ello como mera adulación de un prelado cortesano. El ideal eusebiano de la monarquía se apoya en una grandiosa tradición histórica y filosófica. Se remonta, por una parte, a la teoría helena de la realeza, como la representa Dio Chrysostom, y por la otra, a la tradición oriental de la monarquía sagrada, que es tan antigua como la civilización. Es cierto que ese ideal no es específicamente cristiano y resulta absolutamente irreconciliable con la actitud estrictamente religiosa de hombres como Atanasio, dispuestos a sacrificar la unidad del imperio a un principio teológico. Sin embargo, triunfó, por último, al menos en Oriente, ya que encuentra plena realización en la Iglesia-Estado bizantina, indisolublemente unida bajo la férula de un emperador ortodoxo.

Sin embargo, en Occidente el pensamiento cristiano siguió un curso de formación enteramente distinto. En los tiempos en que Orígenes creaba una teología especulativa y una filosofía de la religión, la atención de la iglesia occidental se concentraba en problemas concretos de su vida corporativa. Desde un punto de vista intelectual, las controversias sobre la disciplina y el orden de la Iglesia, que ocupaban la mente occidental, parecían estériles y de escaso interés en comparación con los supremos puntos doctrinales que se discutían en Oriente. Pero históricamente, son prueba de una profunda tradición social y de una vida corporativa autónoma y vigorosa.

En parte alguna estuvo esta tradición tan enraizada como en Africa; no cabe duda que, por lo que se refiere a la expresión literaria e intelectual, Africa era realmente la creadora de la tradición occidental. La literatura latino-cristiana es, en su mayor parte, de origen africano, y el resto del Occidente latino no produjo apenas escritores —excepto Ambrosio y Jerónimo— dignos de compararse con los grandes doctores africanos. Ello se debió sobre todo al hecho de que Africa poseía un carácter nacional mucho más acusado que cualquier otra provincia occidental. La antigua población libio-fenicia quedó sumergida por el flujo de la cultura romana, pero todavía, no obstante, subsistió y durante el último imperio comenzó a afirmar de nuevo su individualidad nacional, de la misma forma que lo hicieran los súbditos nacionales de las provincias orientales. Y, al igual que en Siria y Egipto, ese despertar del sentimiento nacional encontró una válvula de escape en los canales religiosos. No llegó al extremo de crear una nueva literatura cristiana vernacular, como ocurrió en Siria, pues la antigua lengua púnica quedó limitada principalmente al elemento

---

[1] Eusebio trata con profusión de ese paralelismo en su *Oración sobre la Tricennalia de Constantino*, II-X.

campesino y a las clases no cultivadas [1], pero aunque su medio corriente de expresión fuera el latín, su contenido era mucho más original y característico que el de las literaturas siríaca o cóptica.

Ello se evidencia ya en el trabajo de Tertuliano, posiblemente el genio más original que la Iglesia de Africa jamás produjera. En comparación con las suaves vulgaridades de Fronto o con el florido preciosismo de Apuleyo, la retórica de Tertuliano es a la vez alegre y terrífica [2]. Es como si uno saliera de una sala de conferencias literarias para darse de manos a boca con una tormenta. Su trabajo se caracteriza por un espíritu de hostilidad, fiero e indomable, contra la tradición pagana, tanto social como intelectual. No siente el menor deseo de reducir la oposición entre la Iglesia y el imperio, pues todas sus esperanzas están puestas en la desaparición del orden existente y en el advenimiento del reino de los santos. Tampoco manifiesta la menor simpatía por la actitud conciliadora de la escuela de Alejandría frente a la filosofía griega. «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? —pregunta—. ¿Qué pacto existe entre la Academia y la Iglesia?... Nuestras instrucciones proceden del umbral de Salomón, quien predicó que debíamos buscar al Señor con corazón sincero. ¡Abajo con todas las tentativas de crear una cristiandad abigarrada de estoicos, platónicos y combinaciones dialécticas! Poseemos a Jesucristo y no queremos saber nada de discusiones singulares...» [3].

Ese espíritu inflexible fue el que caracterizó a la Iglesia africana, y así Cartago se convirtió en la antítesis de Alejandría, en lo que se refiere al desarrollo del pensamiento cristiano. Continuó siendo el reducto de la antigua escatología realista y de las ideas milenaristas, mantenidas no sólo por Tertuliano, sino también por Arnobio, Lactantio y Commodian. El trabajo de este último demuestra especialmente que las ideas apocalípticas de los cristianos rebosaban a veces de hostilidad contra la injusticia del orden social y contra el propio imperio romano. En sus versos extrañamente barbáricos que poseen, sin embargo, cierta grandeza rústica, Commodian prorrumpe en invectivas contra el lujo y la opresión de los ricos y se regocija sobremanera de la inminente condena del poder mundial pagano:

«Tollatur imperium, quod fuit inique repletum,
Quod per tributa mala diu macerabat omnes
.....
«Haec quidem gaudebat, sed tota terra gemebat;
Vix tamen advenit illi retributio digna,
Luget in aeternum quae se jactabat aeterna» [4].
.....

[1] Aunque el emperador Severo, según sus biógrafos, prefirió expresarse en púnico antes que en latín.

[2] Es cierto que el estilo de Tertuliano no es menos artificioso que el de Apuleyo, por quien estaba quizá influenciado, pero el efecto general que produce es totalmente diferente.

[3] De *Praescriptione*, VII. (Trad. de Homes.)

[4] *Carmen apologeticum*, págs. 889-90 y 921-3. «Que sea destruído el imperio, pues está lleno de injusticia y aflije al mundo desde hace mucho con pesados tributos... Roma se regocijaba mientras la tierra toda gemía. Sin embargo, se le va a retribuir al

Y el mismo espíritu intransigente aparece en el culto del martirio, que alcanzó un desarrollo extraordinario en Africa, especialmente entre las clases inferiores. Los paganos cultivados veían en los mártires a los rivales y sustitutos de los antiguos dioses, y conceptuaban su culto como un típico ejemplo del espíritu barbárico de todo lo que era antirromano y antigriego en la nueva religión. Máximo, el antiguo erudito pagano de Madaura, manifestó a San Agustín que no podía soportar el espectáculo que ofrecían los romanos al abandonar sus templos ancestrales para ir a adorar las tumbas de criminales de baja estofa que portaban viles nombres púnicos como Mygado, Lucitas y Namphanio y «otros, en lista interminable de patronímicos aborrecidos, tanto por los dioses como por los hombres». Y concluye: «Siento la impresión de que comienza una segunda batalla de Actium en la que monstruos egipcios, condenados a perecer, osan alzar sus armas contra los dioses de los romanos» [1].

En realidad, la conversión del imperio no alteró el espíritu fiero e inflexible del cristianismo africano. Por el contrario, la paz de la Iglesia fue en Africa una excusa para iniciar nuevas luchas. El movimiento donatista tuvo su origen, como tantos otros cismas, en una disputa local sobre la posición de quiénes habían traicionado o comprometido su lealtad bajo la presión de las persecuciones. Pero la intervención del Estado romano transformó lo que pudo haber sido un cisma local insignificante en un movimiento de alcance casi nacional, y reavivó el fanatismo nativo del espíritu africano. Para los donatistas, la Iglesia católica era la «Iglesia de los traidores» [2], que había vendido su derecho al nacer y se había confabulado con «los príncipes de este mundo para degollar a los santos». Pretendieron ser los auténticos representantes de la gloriosa tradición de la antigua Iglesia africana, ya que también a ellos les perseguía el mundo, ellos también eran mártires de la Iglesia, el resto fiel de los santos.

Cristo designó a la Iglesia africana para que compartiera su pasión, y la persecución de los donatistas era el primer acto de la lucha final de las fuerzas del mal contra el reino de Dios. «Sicut enim in Africa factum est —escribe Tyconius— ita fieri oportet in toto revelatum est. Ex-Africa manifestabitur omnis ecclesia» [3].

Pero el movimiento donatista no fue solamente una protesta espiritual contra la tentativa de llegar a un acuerdo con el mundo; movilizó también a todas las fuerzas del descontento social y del fanatismo nacional. Las salvajes bandas campesinas del circuncelliones, que recorrían el país al grito de guerra *Deo laudes*, estaban constituídas sobre todo por fanáticos

---

fin como merece. Ella, que tanto se jactó de su carácter de eterna, tendrá que lamentarse eternamente.»

[1] *Eph.*, XVI.

[2] Traditores: originalmente aquellos que entregaron (tradere) los libros sagrados a las autoridades durante la persecución de Diocleciano; pero la palabra tiene también una asociación maligna con nuestro «traidor».

[3] Del *Comentario de la Apocalipsis*, de Beatus, en Monceua. «Hist. Litt. de L'Afrique Chrétienne», cap. V, pág. 288, notas 2 y 3: «Pues como se ha hecho en Africa debe hacerse en todo el mundo, y el Anticristo debe revelarse como se nos ha revelado, en parte, a nosotros.» «Fuera de Africa toda la Iglesia se revelará.»

religiosos que buscaban oportunidad de ir al martirio. Pero también se erigieron en campeones del pobre y del oprimido, obligando a los hacendados a emancipar a sus esclavos y a liberar a sus deudores, y cuando encontraban a un hombre rico conduciendo su carro le forzaban a ceder su puesto al lacayo que le servía, en cumplimiento de las palabras del Magnífico: *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.* De hecho vemos en el donatismo un ejemplo típico de las consecuencias que se derivan de la insistencia exclusivista sobre los aspectos apocalípticos y antisecular del cristianismo, tendencia que reapareció en épocas ulteriores con los excesos de los taboritas, anabaptistas y de algunas sectas puritanas.

La existencia de ese movimiento tan poderoso, tan pleno de confianza en sí mismo y tan inflexible, influyó profundamente en la vida y en el pensamiento de San Agustín. La situación de la Iglesia en Africa era única en aquel entonces. Los católicos no eran, como en muchas de las provincias orientales, un elemento dominante en la sociedad, y tampoco, como en ciertas regiones occidentales, los representantes reconocidos de una nueva fe contra el paganismo. Su número era probablemente igual al de los donatistas, pero intelectualmente eran más débiles, puesto que, a excepción de Optato de Mileve, la tradición literaria del cristianismo africano estaba en manos de los donatistas y, ciertamente desde el cisma hasta el tiempo de Optato —un período de más de cincuenta años— no se reveló un solo representante literario de la causa católica.

Por ello, durante los treinta años de su vida eclesiástica, San Agustín tuvo que librar una batalla continua no sólo contra el paganismo y la falta de fe, sino también contra el fanatismo y el sectarismo de sus hermanos cristianos. La supresión del cisma donatista fue la labor a la que dedicó, sobre todo, los últimos años de su vida, y ello afectó inevitablemente sus opiniones sobre la naturaleza de la Iglesia y su relación con el poder secular. Los católicos mantenían su alianza con el Estado desde los tiempos de Constantino, y confiaban en la ayuda del brazo secular tanto para su propia protección como para la supresión de los cismáticos. Consecuentemente, Agustín no pudo mantener por más tiempo su actitud de independencia hostil hacia el Estado, que era la divisa del espíritu africano y que los donatistas observaban a rajatabla. Sin embargo, él mismo fue un auténtico africano. Incluso podemos afirmar que era primero africano y después romano, ya que, a pesar de su lealtad genuina al imperio, no mostraba el patriotismo, específicamente romano, que caracterizó a Ambrosio o Prudencio. Roma fue siempre para él «la segunda Babilonia» [1], el ejemplo supremo de la ambición y el orgullo humanos, y parecía encontrar un placer amargo en el relato de los crímenes y calamidades de su historia [2]. Por otra parte, hacía a menudo gala de su patriotismo africano, especialmente en su réplica a la carta de Máximo de Madaura, a

---

[1] *De Civitate Dei*, XVIII, II, XXII.
[2] Ej.: El pasaje sobre Roma, después de Cannae en *De Civitate Dei*, III, XIX.

que ya me he referido antes, y en la que defiende al lenguaje púnico de las acusaciones de barbarismo [1].

Bien es verdad que la mente de San Agustín no es en absoluto provincial, pues asimiló la cultura clásica y especialmente el pensamiento griego, en mayor medida que cualquier otro Padre occidental. Pero pese a todo, continuó siendo africano, el último y más excelso representante de la tradición de Tertuliano y Cipriano; y cuando se asignó a sí mismo la tarea de defender al cristianismo contra los ataques de los paganos no sólo dedicó a ello su capacidad de trabajo, sino también su espíritu y su pensamiento. Si comparamos *La Ciudad de Dios* con las obras de los grandes apologistas griegos, como el *Contra-Celsum* de Orígenes, el *Contra Gentes*, de Atanasio, y el *Praeparatio Evangelica*, de Eusebio, observamos inmediatamente el contraste que ofrece su método. No trata la cuestión fundándose en argumentos filosóficos o metafísicos, como los Padres griegos, sino en el dualismo social y escatalógico, que, como hemos visto, fue el aspecto característico de la primitiva enseñanza cristiana, a la que la tradición africana se ha mantenido siempre fiel.

Además, la forma particular en que San Agustín expresa ese dualismo, y que constituye la idea central unificadora de todo su trabajo, tuvo su origen en fuentes africanas, es decir, en el trabajo de Tyconius, el escritor donatista más original del siglo IV [2]. Tyconius representa la tradición africana en su forma más pura. No debe nada a la cultura clásica ni a las ideas filosóficas; su inspiración es enteramente bíblica y hebraica. Ciertamente, su interpretación de la Biblia se asemeja a la del judío Midrash mucho más que al tipo ordinario de exégesis patrística. El que San Agustín pudiera apreciar la originalidad oscura y tortuosa de Tyconius, así como el clasicismo límpido de Cicerón, es una demostración de los aspectos tan distintos de su genio. Tyconius influyó profundamente en él no sólo en su interpretación de las Escrituras [3], sino también en su teología y actitud frente a la Historia; sobre todo, en su doctrina básica de las dos ciudades. Tyconius escribió en su comentario sobre el Apocalipsis: «Contemplad esas dos ciudades, la ciudad de Dios, y la ciudad del Demonio...

»Una de ellas desea servir al mundo, la otra a Cristo; una quiere reinar en este mundo, la otra, volar de él. Una se aflige, la otra se regocija; una destruye, la otra es destruída; una mata, la otra muere; la una para así

[1] «De seguro, considerando que eres africano y que los dos estamos establecidos en Africa, no es posible que puedas haberte olvidado de ti mismo, al escribir a los africanos, hasta el punto de pensar que los nombres púnicos son tema adecuado para la censura. Y si rechazas el lenguaje púnico, rechazas virtualmente lo que ha sido admitido por hombres más sabios, a saber, que muchas cosas han sido preservadas inteligentemente del olvido en los libros escritos en lenguaje púnico. ¡Ay!, tú mismo deberías incluso avergonzarte de haber nacido en el país donde la cuna de ese lenguaje está todavía tibia.» Ep. XVII (trad. J. G. Cunningham). Julián de Eclanum se mofa a menudo de San Agustín y le denomina el «Aristóteles púnico» y el «philosaphaster Paenorum».

[2] Estrictamente hablando, Tyconius no fue un donatista, sino un afrocatólico, puesto que no creía que los donatistas representaran la verdadera Iglesia, ya que formaban parte de la Iglesia católica, aunque no estuvieran de acuerdo con ella.

[3] Cf., especial incorporación de las «Reglas» de Tyconius a la *De Doctrina Cristiana*, de San Agustín.

tener mayor justificación, la otra para colmar la medida de las injusticias. Y ambas se debaten juntas, la una para ser condenada, la otra para salvarse» [1].

Esa idea quedó profundamente grabada en la mente de San Agustín desde el principio. Empezó ya a reflexionar sobre ella en Tagaste en 390; en el 400 recurre a ella en su tratado *Sobre la catequización del inculto* y, finalmente, en *La Ciudad de Dios*, es el tema fundamental. Sin embargo, en su mente, la idea adquirió una significación más honda que en la de Tyconius. Para éste, las dos ciudades constituían un símbolo apocalíptico derivado del conjunto de imágenes de la Biblia, y ligado a sus ideas escatológicas y realistas. Para San Agustín, adquirieron un significado filosófico y se relacionaban con una teoría racional de la sociología. Afirmó que toda sociedad humana encuentra su principio constitutivo en una voluntad común, una voluntad frente a la vida, una voluntad de disfrutar y, sobre todo, una voluntad de paz. Define a la gente como «una multitud de criaturas racionales asociadas por común acuerdo en función de las cosas que aman» [2].

De ahí que para conocer a una persona debemos analizar en primer lugar los objetos que ama. Si la sociedad está unida por un sentimiento de amor hacia la bondad, será una buena sociedad; si el objeto de su amor es execrable, entonces será mala. Y por ello las leyes morales que rigen la vida individual y social son las mismas, ya que es aplicable el mismo principio a la ciudad o al individuo indistintamente: *non faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores.*

Así, pues, la sociología de San Agustín se basó en el mismo principio filosófico que dominó todo su pensamiento: el de la importancia suprema de la voluntad y de la soberanía del amor. El poder de amar tiene en el mundo espiritual la misma importancia que la fuerza de gravedad tiene en el mundo físico [3]. Se siente animado de un amor humano, y, por lo tanto, debe moverse y actuar en consecuencia: *pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror.*

Y aunque los deseos de los hombres parezcan incontables, pueden reducirse, en realidad, a uno. Todos los hombres desean la felicidad, todos buscan la paz; y todas sus ambiciones, sus odios, sus esperanzas y sus temores tienen una finalidad única. La única diferencia esencial consiste en la naturaleza de la paz y de la felicidad que desean, pues, por el mismo hecho de su autonomía espiritual, el hombre tiene poder para elegir su propio bien, ya sea buscando su paz mediante la subordinación de su voluntad al orden divino, o refiriendo todas las cosas a la satisfacción de sus propios deseos, constituyéndose así en centro del universo: es decir, «una imagen oscurecida de la omnipotencia divina». Solamente ahí debe buscarse la raíz del dualismo: en la oposición entre el «hombre natural», que

---

[1] BEATUS, *Comm. in Apocalypsin*, Ed. Flórez, págs. 506-7.

[2] *De Civitate Dei*, XIX, XXIV.

[3] Siguiendo la teoría aristoteliana, según la cual cada sustancia tiende naturalmente a ocupar «su propio lugar»... Cf. AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, I, X; *De Civitate Dei*, cap. XI, XXVIII.

vive para sí mismo y desea sólo una felicidad material y una paz temporal, y el hombre espiritual, que vive para Dios y aspira a un estado de beatitud espiritual y a una paz eterna. Las dos tendencias de la voluntad producen dos tipos de hombre y dos tipos de sociedad, y así llegamos finalmente a la gran generalización en la que se funda el trabajo de San Agustín: «Dos vidas distintas erigen dos ciudades..., la terrenal, que se edifica con el amor a sí mismo y el desprecio de Dios, y la celestial, que se erige con el amor a Dios y el desprecio a sí mismo» [1].

De esa generalización surge toda la teoría de San Agustín sobre la Historia, puesto que ambas ciudades «han seguido su curso, mezclándose entre sí a través de todos los cambios producidos desde los comienzos de la raza humana, y seguirán avanzando así, juntas, hasta el fin del mundo, en que están destinadas a separarse para presentarse al juicio final» [2].

En la última parte de *La Ciudad de Dios* (libros XV a XVIII), San Agustín expone una breve sinopsis de la historia del mundo de acuerdo con esa perspectiva. Por una parte, sigue el curso de la ciudad terrena —la mística Babilonia— a través de las épocas, y encuentra su manifestación más completa en los dos imperios mundiales de Asiria y Roma, «frente a los cuales todos los demás reinos no son sino satélites». Por otra parte, traza el desarrollo de la ciudad celestial, desde su fundación por los patriarcas, pasando por la historia de Israel y la ciudad sagrada de la primera Jerusalén, hasta su última manifestación terrena con la Iglesia católica.

La simplificación rígida de la Historia, requerida por tal sinopsis, pone de manifiesto la severidad inflexible del pensamiento de San Agustín. A primera vista parece condenar, en no menor medida que Tertuliano o Comocliano, al Estado y a la civilización secular por fundarse en el orgullo humano y en el egoísmo, y que conceptúa a la Iglesia y al reino de los santos como la única sociedad sana existente.

Y, en cierto modo, esa conclusión es el resultado de la doctrina agustiniana acerca del hombre. La raza humana está viciada desde sus orígenes. Se ha convertido en un producto de deshecho, una *massa damnata*. El proceso de redención consiste en injertar una nueva humanidad en el viejo tronco y en construir un nuevo mundo utilizando el *debris* del antiguo. En consecuencia, San Agustín ve en la vida social de la humanidad no regenerada un flujo de perversidad infecciosa y hereditaria contra el que la fuerza desvalida del hombre luchará en vano. «¡Pobre de ti —exclama—, tú, río de los hábitos humanos! ¿Quién detendrá tu curso? ¿Cuánto tardarás en secarte? ¿Durante cuánto tiempo arrastrarás a los hijos de Eva hasta ese inmenso y terrible océano que incluso aquellos que han ascendido hasta la madera (la cruz) apenas pueden cruzarlo?» [3].

Esa idea de la naturaleza humana y de la carga social del mal se confirma ulteriormente con el espectáculo de la historia universal. San Agus-

---

[1] *De Civitate Dei*, XIV, XXVIII.

[2] *De Catechizandis Rudibus*, XXI, XXXVII; cf. ibid. XIX, XXXI, y *De Civitate Dei*, XIV, I, II.

[3] *Confesiones*, I, XXV

tín, al igual que San Cipriano [1], cree que los reinos del mundo se fundan en la injusticia y prosperan gracias al derramamiento de sangre y a la opresión. No participó del optimismo patriótico de Eusebio y Prudencio, pues percibió, quizá con más agudeza que ningún otro escritor antiguo, todos los sufrimientos humanos que había costado la unidad imperial. «La ciudad imperial —escribe— se esfuerza por transferir su idioma a todos los países que conquista y por formar una sociedad más completa, proporcionando gran abundancia de intérpretes en ambos lados. Es cierto, pero ¿cuántas vidas ha costado?, y suponiendo que todo ello se lleve a feliz término lo peor no habrá pasado, pues... cuanto mayor extensión tiene un imperio, más guerras se producen.... Por cuyo motivo todo aquel que considere con compasión todos esos extremos de aflicción y ferocidad no puede por menos de decirse que aquí hay un misterio. Pero el que los soporta sin emoción y no les concede el menor pensamiento, no es más que un desventurado si imagina que cuenta con la bendición de un dios cuando él ha perdido los sentimientos naturales del hombre» [2].

Y del mismo modo, las glorificadas bendiciones de la ley romana sólo se consiguen mediante infinidad de injusticias infligidas a los individuos, la tortura de testigos inocentes y la condenación de los irresponsables. El magistrado piensa que si no cumpliera las obligaciones de su cargo cometería una falta, pero «nunca piensa que sea un pecado torturar a testigos inocentes, a los que, una vez convertidos en sus propios acusadores, se condena a muerte» [3]. En consecuencia, el estudio de la Historia induce a San Agustín a rechazar el idealismo político de los filósofos y a discutir la tesis de Cicerón, según la cual el Estado se funda esencialmente en la justicia. Si así fuera, razona, la propia Roma no sería un Estado; y puesto que la verdadera justicia no se encuentra, en realidad, en ningún reino terrenal, resulta que el único Estado verdadero es la ciudad de Dios [4]. Por consiguiente, y al objeto de eludir esta conclusión extrema, elimina de su definición del Estado todos los elementos morales y, en el pasaje ya mencionado, lo describe basado en una voluntad común, tanto si su finalidad es buena como mala [5].

El realismo drástico de esa definición ha desconcertado a varios escritores modernos. Por ello, un erudito del pensamiento político tan distinguido como el Dr. A. J. Carlyle, se resiste a creer que San Agustín pensara realmente lo que decía [6], y cita el famoso pasaje del libro IV, capítulo IV: «Prescindiendo de la justicia, ¿qué son los reinos más que grandes latrocinios» [7], para demostrar que el sentido de justicia es esencial para cualquier Estado verdadero. El sentido real del pasaje parece, sin embargo, diame-

[1] Cf. especialmente la *Epístola a Donatus*, de San Cipriano
[2] *De Civitate Dei*, XIX, VII (trad. J. Healey).
[3] *De Civitate Dei*, XIX, VI.
[4] *De Civitate Dei*, II, XXI.
[5] *De Civitate Dei*, XIX, XXIV.
[6] «Y si fue así», —escribe— «no puedo por menos de pensar que era un error deplorable para un gran preceptor cristiano.» *Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers*, Ed. F. C. Hearnshaw, pág. 51.
[7] «Remota justitia quid regna nisi magna latrocinia»

tralmente opuesto a lo que cree Carlyle. San Agustín arguye que no existe ninguna diferencia entre el conquistador y el saqueador, si se exceptúa el volumen de sus respectivas operaciones, pues, continúa: «¿Qué es el bandidaje, sino un pequeño reino?», y aprueba la respuesta del pirata a Alejandro Magno: «Me llaman ladrón porque opero con una nave pequeña, pero a ti, que empleas una gran flota, te llaman emperador».

En realidad las ideas de San Agustín no se pueden calificar de inconsistentes o moralmente ignominiosas. Son consecuencia lógica de su doctrina sobre el pecado original; ciertamente, están implícitas en toda la tradición social cristiana y con frecuencia encuentran su expresión en la literatura cristiana de tiempos posteriores. El famoso pasaje de la carta que el Papa Gregorio VII escribe a Hermann de Metz —que, a juicio de muchos escritores modernos, es una prueba de que creía en el origen diabólico del Estado— es simplemente una confirmación del mismo punto de vista; mientras que Newmann, que tanto en esta cuestión como en muchas otras, es fiel partidario de la tradición patrística, confirma el mismo principio en los términos más inflexibles. «Los reinos terrenos —dice— no se fundan en la justicia, sino en la injusticia. Se crean por medio de la espada, del robo, de la crueldad, del perjurio, de la astucia y del fraude. Nunca hubo un reino, a excepción del de Cristo, que no fuera concebido, creado, nutrido y educado en el pecado. Nunca hubo un Estado que no estuviera sujeto a actos y máximas cuyo mantenimiento no equivaliera al crimen y cuyo abandono no representara su ruina. ¿Qué monarquía no ha nacido de la invasión o de la usurpación? ¿Qué revolución no se ha realizado sin soberbia, violencia o hipocresía? ¿Qué gobierno popular no ha sido arrastrado por todos los vientos como si no tuviera conciencia de sus responsabilidades? ¿Qué dominio de las minorías no ha sido egoísta ni carente de escrúpulos? ¿Donde está la fuerza militar que no se sienta dominada por la pasión de la guerra? ¿Dónde el comercio que no practique el lucro inmundo, fuente de todos los males?» [1]

Pero de esa condenación del reino de la injusticia en la sociedad humana no se puede deducir que Newmann o San Agustín pretendieran que el Estado pertenece a la esfera de la inmoralidad ni que los hombres hayan de obedecer, en sus relaciones sociales, a una ley diferente a la que gobierna su vida moral. Por el contrario, San Agustín insiste con frecuencia en que el cristianismo forma buenos ciudadanos y el único remedio para las enfermedades de la sociedad se ha de buscar en las fuerzas que purifican las debilidades morales del alma individual. «Aquí se encuentra también un apoyo seguro para el bienestar y la gloria del órgano político; pero ningún Estado podrá conservarse ni establecerse perfectamente a menos que se funde en el vínculo de la fe y en la armonía serena en la que todos adoran al más sublime y el más bueno, es decir, Dios, y los hombres se aman entre sí en El, sin disimulos, porque por su causa se aman unos a otros» [2].

---

[1] De *Sanctity the Token of the Christian Empire*, en *Sermons on Subjects of the Day* (1.ª ed.), pág. 273.

[2] Ep. CXXXVII, 5, 18 (trad. Cunnigham); cf. Ep. CXXXVIII, 15 y 17.

Además, aunque San Agustín subraya la existencia de un dualismo moral, inherente a la teoría cristiana de la vida, se distingue de los representantes anteriores de la escuela africana por su convicción intensa de la realidad de un orden universal razonable que une a toda la naturaleza y que gobierna el curso de las estrellas y el nacimiento y caída de los reinos. Esa creencia es uno de los elementos fundamentales del pensamiento de San Agustín. Domina su mente desde los primeros días de su conversión —cuando compuso el tratado *De Ordine*— y permaneció en ella, intacta, hasta sus últimos días. Encuentra su expresión más típica en el siguiente pasaje de *La Ciudad de Dios:* «El Dios verdadero de quien proviene todo ser, toda belleza, forma, número, peso y medida; El, de quien se deriva y nace toda naturaleza, humilde y excelente, toda semilla de formas y toda forma de semillas, y todo movimiento de formas y semillas; ...El (digo yo) que nunca ha privado de la verdadera armonía de sus partes ni de la concordia serena de sus componentes al cielo ni a la tierra, al ángel ni al hombre, no, ni a la criatura más baja y despreciable, ni a la pluma del pájaro, ni a la flor del matojo, ni a la hoja del árbol, ¿cómo podría creerse que El vaya a abandonar a los reinos del hombre con sus vínculos y libertades, y no los someta a las leyes de la Providencia eterna?» [1].

Aquí San Agustín se aproxima más a Orígenes que a Tertuliano; en realidad, ese concepto fundamental de la ley universal —*lex aeterna*— nace de fuentes puramente helénicas. Es la idea característica del orden cósmico que domina toda la tradición helénica desde Heráclito y Pitágoras hasta los últimos estoicos y neoplatónicos y que llegó hasta Agustín a través de Cicerón y Plotino [2]. Esa influencia helénica se revela sobre todo en el profundo sentido que tiene Agustín de todo lo que es belleza y orden estéticos y en su doctrina de que todas las maldades y los sufrimientos del mundo encuentran una justificación estética en la armonía universal de la creación, idea que ya fue preconizada en las líneas sublimes del himno de Cleantes a Zeus:

«Tú sabes cómo equilibrar aquello que carece de equilibrio, ordenar lo que está desordenado, y las cosas ingratas son deleitosas para ti. Pues tú reúnes todas las cosas en una, las buenas y las malas, y de todo ello resulta un orden razonable que persevera por siempre jamás.»

Así, San Agustín supo analizar la Historia con un criterio mucho más amplio que el de Tertuliano o el de los donatistas. No vacila en admitir que la ciudad terrena ocupa también un lugar en el orden universal, y que las virtudes sociales del mundano, que la opinión religiosa suele conceptuar a menudo como «espléndidos vicios», poseen, a pesar de todo, un valor real dentro de su propio orden y aportan una contribución apropiada a la vida social. Y, del mismo modo, cree que el desorden y la confusión de la Historia son sólo aparentes, puesto que Dios, en su magnífica Providencia, dispone todos los acontecimientos en concordancia con una armonía universal que la mente humana no puede captar.

---

[1] De *Civitate* Dei, V, XI (trad. J. Healey.)

[2] Cf. P. A. SCHUBERT, *Augustins Lex Aeterna Lehre nach Inhalt und Quellen*, (1924).

Esa universalidad filosófica no se confina a la noción que tiene San Agustín de la naturaleza. Afecta también a su escatología y a su doctrina de la Iglesia. Sobre todo determina el desarrollo del tema central de su gran obra *La Ciudad de Dios*, que le caracteriza y distingue de la literalidad realística de la antigua tradición apocalíptica. Para Agustín, la ciudad de Dios, no es el reino milenario y concreto de los antiguos apologistas, ni tampoco la Iglesia perceptible y jerárquica. Es una realidad infinita y trascendente, una sociedad «cuyo rey es la verdad, cuya ley es el amor y cuya duración es la eternidad» [1]. Es más antigua que el mundo, puesto que sus primeros y más auténticos ciudadanos fueron los ángeles. Es tan vasta como la humanidad, ya que «en todas las sucesivas edades Cristo sigue siendo el Hijo de Dios, es coeterno con el Padre y con la sabiduría inmutable de Aquel que bendice a toda alma racional». En consecuencia, «todo aquel que, desde los principios de la raza humana, cree en El y sabe de su existencia y vive de una forma virtuosa y piadosa de acuerdo con sus preceptos, llegará indudablemente a ser salvado por El sin consideración del tiempo o lugar en que haya existido» [2].

Así, pues, la ciudad de Dios coexiste con la creación espiritual siempre que no esté mancillada por el pecado. Es, en realidad, ni más ni menos que la unidad espiritual del universo, tal como la proyectó la divina Providencia, y el objetivo esencial de la creación.

Esos conceptos son absolutamente incompatibles con la antigua creencia milenarista, que aún estaba profundamente arraigada en Occidente y que el mismo Agustín adoptó originalmente. Le indujeron a aceptar la interpretación de Tyconius al pasaje crucial del Apocalipsis, según la cual el reino terreno de Cristo no es más que la vida de la Iglesia militante: una aclaración que, a partir de entonces, tuvo aceptación unánime en Occidente. Además, fue todavía más lejos que el propio Tyconius y que la gran mayoría de los escritores primitivos al abandonar todo intento de dar a los datos de la profecía una interpretación cronológica y exacta respecto al futuro, y desautorizando la creencia dominante del fin inminente del mundo [3].

Así, pues, la influencia de San Agustín en la escatología cristiana de Occidente fue tan decisiva como casi dos siglos antes lo fue la de Orígenes en Oriente, y hasta cierto punto ambas siguen la misma dirección. Tanto para San Agustín como para Orígenes, el ideal del reino de Dios adoptó una forma metafísica y se identificó con la realidad infinita y definitiva del Ser espiritual. La ciudad de Dios agustiniana se asemeja al concepto platónico del mundo inteligible (griego); y, por cierto, los platónicos cristianos de épocas posteriores, que consagraron la misma devoción a Agustín que a Plotino, fundieron deliberadamente ambas ideas. Así, John Norris

---

[1] Ep. CXXXVIII, págs. 3, 17.

[2] Ep. CII, págs. 2, 11 y 12.

[3] Ep. CXCIX. En otro pasaje llega incluso a considerar seriamente la hipótesis de que el mundo exista posiblemente 500.000 años más tarde (*De Civitate Dei*, XII, XII); aunque sin embargo, en todos los pasajes restantes afirma que el mundo ha llegado a su vejez (Ej.: *Sermón*, XXXI, 8; CXXXVII, 1).

de Bemerton escribe acerca de su mundo ideal: «Tú eres esa Jerusalén gloriosa cuyos cimientos descansan en las sagradas colinas— las montañas imperecederas—, y eres incluso la esencia eterna y la idea inmutable de todas las cosas... Aquí están τὰ ὄντα las cosas que son, y que son de una forma verdadera y fundamental... *quae vere summeque sunt*, como dice San Agustín, y que, por razón de que existen de un modo inmutable y necesario, no pueden dejar de ser, ni ser diferentes. Aquí viven, florecen y resplandecen esas realidades brillantes y perdurables de las que las cosas de este mundo son imagen y reflexión, sombra y eco» [1].

Ese idealismo platónico dejó ciertamente una huella profunda en el pensamiento de San Agustín. No obstante, nunca llegó tan lejos como Orígenes, pues su platonismo no destruyó su sentido de la realidad y de la importancia del proceso histórico. Para Orígenes, por el contrario, el proceso temporal carecía de finalidad. Era una sucesión infinita de mundos a través de los que el alma inmortal seguía su interminable curso. Puesto que «el alma es eterna e inmortal, es posible que, en muchos de los infinitos períodos de los diferentes e inconmensurables mundos, descienda desde el bien más sublime hasta el mal más vil y se eleve desde el mal más vil hasta el bien más sublime» [2].

Esa no es, precisamente, la clásica doctrina helénica, puesto que ya he señalado en otro lugar [3] que Orígenes rechaza expresamente la teoría del retorno de todas las cosas por su incompatibilidad con la creencia en la libre voluntad. Tiene mucha más semejanza con la doctrina hindú del *samsara*, la cadena interminable de existencias que son fruto de los propios actos del alma. Pero aunque esa teoría admite el libre albedrío de la voluntad, no obstante, destruye la unidad orgánica de la humanidad y de la significación del destino social en mayor grado que la doctrina puramente helénica. En consecuencia, San Agustín la rechazó con no menos firmeza que rechazara la teoría de la recurrencia cíclica. Admite que la idea del retorno perpetuo es una consecuencia natural de la creencia en la eternidad del mundo, pero añade que, una vez se acepta la doctrina de la creación —como hizo Origenes—, es superfluo seguir creyendo en la teoría de la «circunvolución de las almas», o afirmar que en el tiempo no puede suceder nada nuevo o definitivo. La humanidad tuvo un comienzo absoluto y se desplaza hacia una meta absoluta. No puede haber un regreso. Aquello que ha principiado en el tiempo se consuma en la eternidad [4]. De ahí que el Tiempo no sea una imagen que circunvala perpetuamente la eternidad; es un proceso irrevocable que se mueve en una dirección definida.

La admisión de esa singularidad e irrevocabilidad del proceso temporal, la «explosión de los ciclos perpetuos», es uno de los logros más notables del pensamiento de San Agustín. Es cierto que en el cristianismo está implícito el cambio de actitud, puesto que la profecía cristiana se apoya en

---

[1] J. NORRIS, *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, I, páginas 430-6 (1701).

[2] ORÍGENES, *De Principiis*, III, I, 21 (trad. I. Crombie).

[3] *Progress and Religion* (Londres, 1929), pág. 156.

[4] *De Civitate Dei*, XII, XI-XX, XXI, XVII.

acontecimientos temporales cuya significación es, sin embargo, absoluta y su valor eterno, pues, como dice San Agustín, Cristo es el camino recto por el que el pensamiento escapa del laberinto circular, que es el pensamiento pagano [1]. Pero aunque ese cambio se produjo por la fe y la experiencia religiosa, no había sido objeto todavía de análisis filosófico ni había recibido una definición concreta. Esto lo realizó San Agustín, quien no sólo fue el fundador de la filosofía cristiana de la Historia, sino también el primer hombre que desentrañó el significado del tiempo.

Su mente sutil y profunda se sintió atraída particularmente por la contemplación del misterio del tiempo, tan íntimamente ligado al misterio del ser creado [2]. Mostró una sensibilidad intensa ante el «pathos» de la mutabilidad —*omnis quippe iste ordo pulcherrima rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est; et mane quippe in eis factum est et vespera*— [3], pero creyó que la misma posibilidad de ese acto contemplativo era una prueba de que la mente trascendía en cierto modo el mismo proceso que contemplaba. En consecuencia, no pudo contentarse con el objetivismo cándido de la ciencia griega que identificaba el tiempo con el movimiento de los cuerpos celestes [4]. Si el movimiento de los cuerpos es la única medida del tiempo, ¿cómo es posible hablar de pasado y futuro? Un movimiento que ha pasado cesa de existir y un movimiento que ha de ocurrir no existe todavía. Sólo queda, pues, el presente del movimiento que pasa, un punto que se desplaza en la nada. Por consiguiente, concluye, la medida del tiempo no se puede encontrar en las cosas, sino en el alma: Tiempo es extensión espiritual, *distentio animae*.

Así, pues, el pasado es la memoria del alma, el futuro su esperanza y el presente su atención. El futuro, que no existe, no puede ser largo; lo que queremos significar por un amplio futuro son grandes esperanzas en el futuro, y un largo pasado equivale a una profunda memoria del pasado. «Es, pues, en ti, alma mía, en donde mido el tiempo... La impresión que recibes de las cosas cuando pasan, y que permanece una vez han desaparecido, eso es lo que yo mido. Mido lo que está presente y no las cosas que han desaparecido y que pudieran ser. Por consiguiente, eso es tiempo (témpora), pues de lo contrario tendría que decir que no mido el tiempo de ninguna forma» [5].

Por último, compara el proceso del tiempo con la declamación de un poema por un hombre que lo conoce de memoria. Antes de su comienzo existe solamente como algo que se ha de producir; cuando se concluye está totalmente en la memoria, pero mientras se halla en progreso existe, como el tiempo, bajo tres dimensiones. «La vida de esta acción mía se extiende a la memoria por razón de lo que he dicho y a la ilusión por razón

[1] «Viam rectam sequentes, quae nobis est Christus, eo duce et salvatore a vano et inepto impiorum circumitu iter fidei mentemque avertamus.» *De Civitate Dei*, XII, xx.

[2] *De Civitate Dei*, XII, xv, xi, ci.

[3] *Confesiones*, XIII, xxxv. «Pues todo este orden tan cabal de las cosas que son verdaderamente buenas desaparecerá tan pronto como se haya cumplido su propósito, y éstas tienen su amanecer y su crepúsculo.

[4] *Confesiones*, XI, xxiii.

[5] *Ibid.*, XI, xxviii.

de lo que estoy a punto de decir; sin embargo, mi atención permanece presente, y sólo gracias a ella lo que era futuro se traspone y convierte en pasado.» Y lo que es cierto para el poema lo es también para cada uno de sus versos y sílabas, y para la acción más amplia de la que es parte, y para la vida del hombre, compuesta de una serie de acciones semejantes, y para el mundo, del hombre que es la recapitulación de las vidas individuales [1].

Hasta qué punto tuvo San Agustín plena conciencia de todo ello, es una cuestión difícil de decidir. Muchos escritores modernos niegan que concibiera la posibilidad del progreso o que tuviera un sentido real de la Historia. Aducen, como digo antes, que *La Ciudad de Dios* concibe la humanidad dividida en dos órdenes eternos y estáticos, cuyo destino eterno está decidido de antemano. Pero esa crítica se debe, a mi parecer, a una interpretación errónea de la actitud agustiniana frente a la Historia. Es cierto que Agustín no consideró el problema del progreso secular, pero es que, a su juicio, la historia secular no es esencialmente progresiva. Podría considerarse como el espectáculo de la humanidad preocupada perpetuamente en atrapar su propia cola. La historia verdadera de la raza humana ha de buscarse en el proceso de iluminación y salvación que aporta a la naturaleza humana la liberación y restablece su libertad espiritual. Tampoco visualizó Agustín ese proceso de forma abstracta y no histórica, ya que insiste sin cesar en la unidad orgánica de la historia de la humanidad que atraviesa una sucesión regular de épocas, al igual que la vida de un hombre individual [2]; y muestra cómo «las épocas del mundo están ligadas entre sí, de una forma maravillosa», por el desarrollo gradual del plan divino [3]. Pues Dios, que es «el Rector y el Creador inmutable de las cosas mudables, ordena, en su Providencia, todas las cosas hasta que la belleza de la carrera completa del tiempo —cuyas partes componentes son las dispensaciones adaptadas a cada era sucesiva— se concluya como la gran melodía de algún compositor sabio e inefable» [4].

Es cierto, como ya hemos visto, que en *La Ciudad de Dios* San Agustín subraya siempre el carácter de eterna y trascendente de la ciudad celestial, en contraste con la mutabilidad y malignidad de la vida terrena. Es imposible identificar la ciudad de Dios con la Iglesia, como algunos escritores han hecho, puesto que en la Ciudad Celestial no hay cabida para la maldad ni la imperfección, ni para la promiscuidad de pecadores y santos. Pero, por otra parte, el error es todavía más serio si se pretende separar completamente los dos conceptos para llegar a la conclusión de que San Agustín no asignó un valor trascendente y absoluto a la Iglesia jerárquica. Ciertamente, la Iglesia no es la ciudad eterna de Dios, pero sí su órgano y representante en el mundo. El punto en el que el orden espiritual trascendente se inserta en el mundo perceptible es, precisamente, el punto por el que la criatura pasa del tiempo a la eternidad. La opinión de San Agustín es justamente la misma que Newmann expresara tantas veces, aunque

---

[1] *Confesiones*, XI, XXVIII.
[2] Ej. *De Vera Religione*, XXVII, 1.
[3] Ep. CXXXVII, 15.
[4] Ep. CXXXVIII, 5 (trad. Cunnigham).

sus terminologías difieran. Al igual que San Agustín, Newmann acentúa el carácter eterno y espiritual de la ciudad de Dios y conceptúa a la Iglesia visible como su manifestación terrena. «El mundo invisible se va apoderando poco a poco de éste, en virtud del secreto poder y de la misericordia de Dios; y la Iglesia que vemos, es precisamente la porción de este mundo por la que tiene lugar ese arrebatamiento; es como las islas en el mar, que no son en realidad más que las cumbres de colinas sempiternas, altas, inmensas, profundamente ancladas y cubiertas por las aguas» [1].

Y la acusada insistencia sobre la trascendencia y espiritualidad de Dios no conduce, en el caso de San Agustín, ni tampoco en el de Newmann, a una depreciación de la Iglesia jerárquica. El segundo describe a la Iglesia cristiana como un poder imperial, «no un simple credo o filosofía, sino un reino con el que hay que contar». «Ocupó terreno, se constituyó en rector de aquellos que hasta entonces habían sido regidos sin discusión por los gobiernos del mundo; y las cosas que se introducen en este mundo y se subordinan a él, lo son en la medida de El; y el mundo sólo llegará a ser espiritual y digno de ser habitado, digno de amor y un verdadero lugar de descanso para los cristianos, cuando reyes y príncipes, nobles y caudillos, hombres de negocios y letras, artesanos y mercaderes y trabajadores, todos, se humillen ante la Iglesia de Cristo y (en el lenguaje del profeta Isaías) "se inclinen ante ella con sus rostros hacia la tierra y laman el polvo de sus pies"» [2].

El doctor Figgis en una de sus admirables conferencias (*El aspecto político de la ciudad de Dios de San Agustín*) se refiere a ese sermón de Newman como «una prueba de cuán lejos llevaba la tradición occidental su pensamiento político con respecto a la Iglesia, iniciado por San Agustín». Pero aquí de nuevo las enseñanzas de Newman no representan en realidad las opiniones de su propia época, como tampoco las de la Edad Media, sino la renovación deliberada de las doctrinas patrísticas agustinianas. Hemos visto cómo el cristianismo primitivo, y los principios de la tradición occidental en particular, mostraron un intenso realismo social en su escatología y en su concepto de la Iglesia y del reino de Dios. San Agustín abandonó definitivamente la tradición milenarista y adoptó una escatología totalmente espiritual. Pero conservó el tradicional realismo social en su actitud frente a la Iglesia: ciertamente, lo reforzó al identificar la Iglesia con el reino milenario del Apocalipsis. *Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum* [3]. En consecuencia, las profecías del reino se cumplen en la Iglesia, e incluso aquellas que parecen referirse al juicio final pueden realmente aplicarse «al advenimiento del Salvador, pues según ellas El viene incesantemente a través de los tiempos en la persona de su Iglesia, es decir, en sus miembros, gradualmente y poco a poco, pues ella es todo su Cuerpo» [4].

«*O beata ecclesia* —escribe— *quodam tempore audisti, quodam tempore*

[1] La Comunión de los Santos, en *Sermones parroquiales* (1.ª ed.), IV, pág. 201.
[2] *Sermons on Subjects of the Day* (1.ª ed.), págs. 257 y 120.
[3] *De Civitate Dei*, XX, x.
[4] *De Civitate Dei*, XX, v.

vidisti... Omnia enim quae modo complentur antea prophetata sunt. Erige oculos ergo, et diffunde per mundum: vide jam hereditatem usque ad terminos orbis terrae. Vide jam impleri quod dictum est; Adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi» [1].

La semilla de mostaza creció hasta desarrollarse más que ninguna otra planta, y los grandes del mundo se refugiaron bajo sus ramas. El yugo de Cristo pesa sobre los cuellos de monarcas y reyes y vemos al caudillo del mayor de los imperios conocidos despojarse de su corona y arrodillarse ante la tumba del Pescador [2].

De ahí que Agustín base su derecho a usar el poder secular contra los donatistas no en virtud de la facultad que tiene el Estado para intervenir en los asuntos religiosos, sino en la que tiene la Iglesia para emplear las fuerzas de este mundo, fuerzas que Dios atribuyó a Cristo, de acuerdo con su profecía: «Todos los reyes de la tierra le adorarán y todas las naciones le servirán *(et idea hac Ecclesiae potestate ultimur, quam ei Dominus et pormisit et dedit)»* [3].

Algunos, especialmente Reuter y Harnack, han considerado esa exaltación de la Iglesia perceptible fundamentalmente incompatible con la doctrina agustiniana de la misericordia. Ciertamente es difícil comprender la teología de San Agustín considerándola según los principios de la Reforma. Pero si prescindimos de los acontecimientos modernos y estudiamos la doctrina de Agustín sobre la misericordia y la Iglesia desde un punto de vista puramente agustiniano, su unidad y consistencia nos parecerán evidentes.

San Agustín nunca separa la moral de la vida social. La fuerza dinámica, tanto del individuo como de la sociedad, reside en la voluntad, y el objeto de su voluntad determinará el carácter moral de su vida. Y de la misma manera que la corrupción de la voluntad por el pecado original de Adán se convierte en un mal social por transmisión hereditaria a través de la carne que une a la humanidad caída bajo el yugo de la concupiscencia, el restablecimiento de la voluntad por la gracia de Cristo es un bien social, que se transmite sacramentalmente por la acción del Espíritu y une a la humanidad regenerada en una sociedad espiritual libre, regida por la caridad. La gracia de Cristo se encuentra solamente en «la sociedad de Cristo». «Por tanto, según San Agustín, cabe preguntarse: ¿cómo podría haberse creado originalmente la ciudad de Dios, haberse desarrollado progresivamente o alcanzado al fin su meta, si la vida de los santos no fuera de tipo social?» [4]. Así la Iglesia es en realidad la nueva humanidad en

[1] *Enarrationes in Psalmos*, LXVII, VII. «¡Oh, bendita Iglesia!, una vez oístes, ahora has visto. Pues las promesas que la Iglesia ha oído, ahora las ve realizadas. Pues todas las cosas que fueron profetizadas en principio, son ahora cumplidas. Eleva tu mirada y dirige la vista sobre el mundo. Conserva tu herencia hasta el fin de la tierra incluso. Ve ahora cumplido lo que fue hablado: «Todos los reyes de la tierra Le adorarán, todas las naciones Le servirán.»

[2] *Sermo*, XLIV, 2; Ep. CCXXXII, 3. Observemos que los mismos hechos que Eusebio, aprovecha para glorificar al emperador, son los que emplea San Agustín para exaltar a la Iglesia.

[3] Ep. CV, 5, 6; XXXV, 3. «Y, por consiguiente, hacemos uso de esa fuerza que el Señor prometió y dió a la Iglesia.»

[4] *De Civitate Dei*, XIX, V,

proceso de formación y su historia terrena es la del edificio de la ciudad de Dios, que se concluye en la eternidad. «*Ad huc aedificatur templum Dei*»[1]. «*Vos tanquam lapides vivi coaedificamini in templum Dei*»[2]. Por ello, a pesar de todas sus imperfecciones, la Iglesia terrena es la sociedad más perfecta que se conoce en este mundo, y ciertamente la única verdadera por ser la única cuyas fuentes se encuentran en la voluntad espiritual. Los reinos de la tierra persiguen los bienes de la tierra; la Iglesia y, sólo la Iglesia, persigue los bienes espirituales y la paz eterna.

Puede parecer que en tal doctrina no tengan apenas cabida las aspiraciones del Estado. De hecho no se puede negar que el Estado ocupa una posición bastante secundaria en la opinión de San Agustín. En el peor de los casos, representa una fuerza hostil que encarna la injusticia y la autarquía. En el mejor, es una sociedad necesaria y perfectamente legítima, pero limitada por objetivos temporales y parciales, y destinada a quedar subordinada a una sociedad espiritual más grande y universal en la que incluso sus propios miembros encuentran la verdadera ciudadanía. De hecho, el Estado tiene una relación con la Iglesia semejante a la de una sociedad protectora o un gremio con relación al Estado: desempeña una función útil y tiene derecho a la lealtad de sus miembros, pero nunca puede pretender igualarse a una sociedad superior o actuar en su lugar.

Esos mismos conceptos son los que San Agustín sustenta tan a menudo como la base del ideal teocrático medieval, e incluso (según Reuter) como «el fundamento del catolicismo romano»[3]. Y, ciertamente, a él se debe sobre todo el ideal, característicamente occidental, de la Iglesia como fuerza dinámica social, en contraste con los conceptos metafísicos del cristianismo bizantino. Pero ello no significa necesariamente que la influencia de San Agustín tienda a debilitar la autoridad moral del Estado o a privar a la vida social ordinaria de su significado espiritual. Si consideramos la cuestión no desde el estrecho punto de vista de las relaciones jurídicas entre Iglesia y Estado, sino, como el propio San Agustín, teniendo en cuenta la importancia relativa que el elemento espiritual y el material tienen en la vida, observaremos que su doctrina atribuía gran importancia a la libertad y responsabilidad morales. Bajo el imperio romano, al igual que en las monarquías sagradas de tipo oriental, se exaltó al Estado como un poder sobrehumano contra el que la personalidad individual no tenía ningún derecho y la voluntad individual ningún poder. En Oriente el mismo cristianismo se demostró incapaz de cambiar esa tradición, y tanto en el imperio bizantino como en Rusia la Iglesia consagró una vez más el antiguo ideal oriental del Estado sagrado y omnipotente, frente a la pasividad del pueblo. En Occidente, sin embargo, San Agustín rompió de forma decisiva con esa tradición, privando al Estado de su aura de divinidad y estableciendo el principio del orden social en la voluntad humana. De

---

[1] *Sermo*, clxiii, 3.
[2] *Ibid.*, clvi, 12, 13.
[3] Cf. C. H. Turner, en *Cambridge Medieval History*, I, pág. 173: «La teoría de San Agustín, en *La Civitas Dei*, fue en origen la del Papado medieval, sin inclusión de Roma.»

esa forma, la teoría agustiniana, a despecho de su misticismo, hizo posible por primera vez en la Historia el ideal de orden social basado en la libre personalidad y en el esfuerzo común y orientado hacia un fin moral. Por tanto, los ideales occidentales de libertad, progreso y justicia social deben su existencia, más de lo que pensamos, a la poderosa mente del gran africano, que, por su parte, mostró siempre indiferencia hacia el progreso secular y la fortuna transitoria del Estado terreno, pues él ansiaba «una ciudad cuyos cimientos fueran obra exclusiva de Dios».

1930.

3. Edward Gibbon y la caida de Roma

I

Al siglo XVIII no se le considera, generalmente, como una época con preocupaciones históricas. Más bien diríamos que en la mentalidad de ese siglo se observa una calidad antihistórica que no se encuentra en ninguno de los que le precedieron o siguieron. No poseía ni el espíritu del anticuario ni el del tradicionalista, como ocurrió con el siglo XVII; como tampoco el espíritu romántico, que inspiró las realizaciones históricas del siglo XIX. En él se escribe como si se hubieran trascendido las limitaciones del tiempo mediante un esfuerzo de razón pura, hasta el punto de poder contemplar la Historia retrospectivamente, desde la cumbre de su filosofía, con calma e indiferencia olímpicas.

Sin embargo, el siglo XVIII se interesó profundamente, a su manera, por la Historia. Jamás hubo una época en que la Historia estuviera más en boga ni en la que el hombre de letras se convirtiera tan a menudo en historiador. Prácticamente, todos los escritores y pensadores destacados de aquella época se consagraron a la teoría y a la práctica del arte de la Historia, desde Montesquieu y Voltaire hasta Mably y Raynal, y desde Bolingsbroke y Hume hasta Goldsmith y Adam Ferguson.

Esa tendencia literaria del siglo XVIII hacia la historiografía no dejó de tener sus ventajas. Liberó a la Historia de su reclusión y de su erudición y la expuso al mundo o, al menos, al mundo limitado de la sociedad cultivada. Los nuevos historiadores de la escuela de Voltaire no se contentaron con desenterrar de los polvorientos archivos hechos pasados, sino que aspiraron a esquematizar la historia del espíritu humano y del desarrollo de la civilización humana. Fueron los primeros en concebir el ideal de una historia que no relatara meramente, al modo de crónica, los acontecimientos, sino que abarcara todos los aspectos de la vida social y se ocupara de las realizaciones políticas e intelectuales de la sociedad: en suma, el ideal de la historia de la cultura. Por otra parte, si ganó en

amplitud perdió en profundidad. El historiador literario mostró más interés en que se le considerase un hombre de ingenio y gustos exquisitos que un sabio. Con excesiva frecuencia solía escribir la Historia en la misma forma que hoy día se escriben las biografías históricas y, aunque hacía amplio uso de las obras de sus grandes predecesores de la escuela de Tillemont y Mabillon, también es cierto que sus referencias a tan laboriosa erudición tenían cierto matiz de displicencia. El ensayo histórico más ambicioso de Voltaire —*Essai sur les Moeurs* [1]—, fue escrito para diversión de una dama que no ocultaba su desprecio por la Historia, y su autor no se recató lo más mínimo en exteriorizar su menosprecio por los detalles históricos, a los que incluso llegó a referirse en cierta ocasión como «los gusanos que destruyen los libros» [2].

II

Sin embargo, existe una importante excepción en esta tendencia. Edward Gibbon es el representante clásico de la historiografía del siglo XVIII y, no obstante, su capacidad fue la misma como erudito que como literato. Compartía las mismas pretensiones que Hume y Voltaire: aspiraba igualmente a escribir historia como un filósofo y un hombre de gusto; pero, en tanto que la filosofía de Voltaire o Montesquieu trasciende a menudo el terreno de la Historia y sacrifica el conocimiento a la literatura, Gibbon logró una fusión total de la Historia y la literatura, y la maestría de su estilo revela un dominio perfecto del material de que dispone. Para otros historiadores filosóficos, a excepción de Robertson, el hecho de escribir historia representa un parergon, y a menudo simplemente una diversión durante unas horas de ocio, mientras que para Gibbon fue el trabajo de su vida. En eso, al menos, se asemeja más a los historiadores que le precedieron —como Tillemont y Mabillon— que a Hume y Voltaire. Al propio tiempo, nadie como él se identificó de forma tan absoluta con su época. Fue el representante perfecto del espíritu del siglo XVIII, con sus flaquezas y sus virtudes: su satisfacción y confianza en sí mismo, su clasicismo y su formalismo, su madurez y su cosmopolitismo. Ciertamente, Gibbon pertenece más al siglo XVIII que a su propia época, pues su clasicismo y racionalismo no están perturbados todavía por el espíritu revolucionario del romanticismo, que invadía y conquistaba a la sociedad europea. Pertenece a su pasado inmediato, a la edad de Bolingsbroke y de Montesquieu, más bien que al mundo de Rousseau, Burke, Cowper, Herder y Möser, que fueron en realidad sus contemporáneos. Tanto por temperamento como por educación, Gibbon no tuvo contacto con la cultura nacional inglesa. Su mentalidad era mucho más francesa que inglesa, y tan europea como francesa. Posiblemente es el principal representante de

---

[1] *Essai sur les Moeurs*, cap. I.
[2] Carta al Abad Dubos.

esa cultura internacional o, más bien, cosmopolita que se formó y creció bajo la sombra del *Grand Siècle*. Pues el derrumbamiento de la supremacía política de Francia a fines del período de Luis XIV no afectó en modo alguno a su hegemonía cultural, que creció sin cesar durante los dos primeros tercios del siglo XVIII. Ciertamente, los agentes culturales más importantes eran enemigos de los círculos políticos y fueron, por tanto, rebeldes y exiliados, como Bayle, Leclerc y el mismo Voltaire.

Ahora bien, Gibbon se encontró bajo la influencia de esa cultura durante los años en que su receptividad era más aguda, y se dio perfecta cuenta de lo mucho que debía al «afortunado destierro» debido a su conversión al catolicismo a los comienzos de su vida.

«Si mi rebeldía infantil contra la religión de mi país (escribe) no me hubiera despojado a tiempo de mi toga académica, esos cinco años tan importantes, que aproveché liberalmente para estudiar y conversar en Lausanne, los hubiera malgastado con inútiles prejuicios y vanidades entre los monjes de Oxford. Si el tedio que produce el ocio no me hubiera impulsado a leer, la ruta de mi conocimiento no se hubiera iluminado con la libertad filosófica. Habría alcanzado la edad viril con una ignorancia completa de la vida y del lenguaje de Europa, y mis conocimientos del mundo se habrían reducido a los de un monasterio inglés.

»Pero mi error religioso me obligó a establecerme en Lausanne como exiliado. El curso rígido de disciplina y abstinencia al que me vi condenado vigorizó la constitución de mi mente y de mi cuerpo. La pobreza y el orgullo me convirtieron en un extraño entre mis propios conciudadanos» [1].

En Lausanne, Gibbon no tardó en abandonar el catolicismo, pero, al propio tiempo, como él mismo confiesa, «cesó también de ser inglés». Sus «opiniones, pensamientos y sentimientos se forjaron en un molde extranjero», hasta el punto de convertirse en el más cosmopolita y el menos inglés de todos los grandes escritores ingleses.

Esa emancipación de una cultura nacional y de una religión tradicional operó una verdadera transformación en Gibbon y determinó su desarrollo subsiguiente. La adhesión al catolicismo fue solamente el primer paso de su viaje desde el Oxford de los Warton hasta el Lausanne de Voltaire.

Durante la estancia de Gibbon la Suiza francesa se estaba convirtiendo en el centro de la Enciclopedia europea. En la misma época en que Gibbon se decidía a retornar al protestantismo, un abjurante todavía más famoso, Jean Jacques Rousseau, seguía su mismo camino hacia Ginebra, y unos meses más tarde llegaba Voltaire a Suiza, como exiliado voluntario, para establecer su residencia permanente junto al lago Léman [2]. Sin embargo, aunque Gibbon se puso en comunicación con Voltaire durante su primera estancia en Lausanne y, consecuentemente, conoció a todos los *leaders* del pensamiento francés, nunca llegó a introducirse en la sociedad francesa de su tiempo, como lo hiciera Hume. En realidad pertenecía a una genera-

[1] *Autobiografía*, pág. 81.

[2] Rousseau adjuró en Ginebra en julio de 1754, y Gibbon en Lausanne el 25 de diciembre del mismo año, mientras que Voltaire se estableció en Prangins, cerca de Nyon, en diciembre de 1754 y compró una casa cerca de Lausanne.

ción más antigua. No fue discípulo de Voltaire ni de los enciclopedistas, sino de sus vanguardias, los exiliados protestantes como Bayle y Leclerc. El primero siempre le desconcertó con su desprecio por la erudición y sus preferencias por las generalizaciones filosóficas. En su diario hace resaltar el contraste entre «la afición por la erudición genuina que caracterizó al siglo XVII, y las actuales preferencias —que tienen no poco de indiferencia— por la teología con unos ligeros toques de erudición y audacia por lo que a la filosofía se refiere». Sin embargo, él mismo no mostró menos aversión por la ortodoxia estricta y el amor a la tradición que caracterizó a los grandes escolares galicanos. Pues aún cuando criticaba la superficialidad de los filósofos franceses. compartía sus ideales y prejuicios fundamentales. Tanto es así, que resultaba imposible encontrar un escritor europeo —incluído Voltaire— cuyo trabajo refleje con mayor perfección el espíritu —con todas sus virtudes y limitaciones— de lo que se denominó enciclopedismo.

En Bayle y Leclerc encontró, sin embargo, unas ideas que combinaban con bastante fortuna el tradicionalismo del siglo XVII y el racionalismo del XVIII, y posiblemente deba más a ellos que a ningún otro maestro. El Diccionario de Bayle y las *Bibliotheques* de Leclerc sirvieron de lectura a Gibbon durante sus cinco años de servicio en la milicia de Hampshire, y estimularon sus aficiones enciclopédicas y su omnívoro apetito de libros.

III

Durante los quince años que transcurrieron entre su regreso a Inglaterra en 1758 y los comienzos de su historia en 1773, Gibbon dio rienda suelta a su vocación intelectual bajo las desfavorables circunstancias de su vida de caballero rural y oficial de milicias. En verdad impresiona el contraste entre su facilidad de adaptación a un medio ambiente ingrato y la persistencia indomable con que prosiguió su camino hacia una meta lejana. A ese respecto, al menos, su vida y su método de trabajo fueron muy diferentes de los de los filósofos franceses, como Byron señala tan acertadamente en su famoso paralelo entre Voltaire y Gibbon,

> El otro profundo y lento, pensamiento
> cabal, sabiduría inquieta al correr del tiempo,
> en meditación inmerso, en saber forjado
> sus armas batidas con filo severo
> fragua con mofa solemne un solemne credo...

A la muerte de su padre, Gibbon se trasladó a Londres en 1772 y comenzó a tomar parte activa en la vida pública; ingresó en el Parlamento en 1774 y obtuvo un cargo en el gobierno de lord North en 1779. Durante esos años, llenos de actividad, escribió y publicó los tres primeros volúmenes de *Decline and Fall.* Finalmente, en 1784, a la caída del gobierno de

lord North, decidió llevar a cabo su proyecto, largamente meditado, de retirarse a su amada Lausanne. Allí, en aquel paisaje evocador, concluyó su historia y se dispuso a disfrutar de la «felicidad otoñal» en la que «se supone que nuestras pasiones se han calmado, nuestras obligaciones han sido cumplidas, nuestra ambición satisfecha, y nuestra fama y fortuna poseen sólidas bases». Pero ya pisaba en terreno inseguro. Apenas concluída su historia, el mundo de la Enciclopedia se derrumbó con estruendo en medio de las ruinas de la Revolución y el propio Gibbon murió a los cincuenta y seis años durante su última visita a Inglaterra, el 16 de enero de 1794.

Posiblemente tuvo suerte de morir con tanta oportunidad. Su época había concluído, su labor estaba realizada, y nada de lo que pudiera haber añadido hubiera acrecentado su fama. Desde el momento en que el primer volumen de su historia se publicó en 1776, fue aceptado como clásico y, a partir de entonces, durante un siglo o más, sus trabajos han continuado publicándose, vendiéndose y leyéndose, pese a la evolución de los gustos literarias y al progreso del conocimiento histórico.

¿Cómo puede explicarse ese éxito extraordinario? Sin duda se debe sobre todo a sus extraordinarias dotes literarias, en las que sobrepasa a todos los demás historiadores ingleses, si se exceptúa a Macaulay. La suya fue la época clásica del historiador literario, y Gibbon superó a todos en erudición y estilo. Pero ésa no es la única razón. Además de sus dotes literarias, encontró un tema que se adaptaba admirablemente a esas dotes y al espíritu de la época. La antigüedad se había explotado hasta la saciedad, y el siglo XVIII descubrió, en sus postrimerías, la existencia de un nuevo mundo inexplorado de cultura medieval. La obra de Gibbon sirvió de eslabón entre ambos mundos. Como Carlyle escribió en uno de sus momentos más felices: «Gibbon es una especie de puente que enlaza la edad antigua con las modernas, y ¡qué magníficamente conserva el equilibrio a lo largo de ese abismo tumultuoso y sombrío que son las centurias bárbaras!» Para una generación que cultivaba a Livio y Tácito y que ansiaba explotar el mundo de Froissart y Villehardouin, Gibbon representó la introducción apropiada, y sus obras se leían con el mismo interés que la última novela publicada. Para la generación actual su estilo es muy aparatoso, su ritmo excesivamente lento y su filosofía demasiado anticuada para atraer la atención. Pero sus contemporáneos, y las dos generaciones que les sucedieron, apreciaron la música de su estilo y se maravillaron ante la fuerza imaginativa con que agrupó los fastos de trece siglos de Historia.

Donde Gibbon resulta incomparable, tanto entre los historiadores literarios del siglo XVIII como entre los historiadores científicos de tiempos posteriores, es en la suprema fuerza arquitectónica con que dispone su vasto material y hace de una masa informe un todo ordenado e inteligible.

Es cierto que no adopta un esquema uniforme y que las dos partes principales de su trabajo difieren tanto en plan como en alcance, como él mismo manifiesta en la importante introducción a su segundo libro. Los cuatro primeros volúmenes contienen la historia cronológica del imperio, desde los Antoninos hasta Heraclio; un período de cinco siglos más o menos. Pero en los dos últimos volúmenes abandona ese método y se

ocupa de los últimos ochocientos años, desde Mohammed hasta la caída de Constantinopla, desarrollando una serie de ensayos brillantes pero discontinuos. Ese sistema somete a dura prueba las excelentes cualidades sintetizadoras de Gibbon. Sin embargo, a excepción de los dos capítulos que constituyen la introducción a la segunda parte, Gibbon justifica plenamente su afirmación de que «la negligencia aparente con respecto al orden cronológico, es compensada con creces por el mérito superior en cuanto a interés y perspicuidad» resultantes del «método consistente en disponer mi cuadro por naciones».

El verdadero error en esos últimos volúmenes no reside en su discontinuidad sino en la carencia absoluta de simpatía por el tema principal: el imperio bizantino. Ningún historiador moderno aprueba ese arrogante repudio de la historia bizantina por parte de Gibbon. A decir verdad, su claridad de visión y su unidad de designio se deben únicamente a la profundidad de su comprensión y a la prodigalidad de sus simpatías. Su pensamiento se adaptó de tal forma a la cultura enciclopedista, que era incapaz de reconocer otros valores. Todo lo que en el mundo tenía importancia provenía de la antigüedad o de la cultura clásica moderna que tiene sus raíces en la antigüedad. El mundo que existió entre ambas culturas no era más que un mundo de tinieblas y desorden, de superstición y barbarismo. Esa es la razón por la que no supo ver al mundo bizantino como una nueva forma de cultura con carácter propio y específico, realizaciones y valores. Para él representaba meramente el fantasma de un monarca desaparecido, un espectro que reinaba en un mundo de sombras.

Esa incapacidad de comprensión es tanto más desastrosa cuando aborda el problema de la aparición del cristianismo. Pues el cristianismo fue, esencialmente, algo nuevo, la fuente espiritual de una nueva vida que surgió durante el período de decadencia de una civilización, «como el alba en las alturas, para dar vida a aquellos que viven en la oscuridad a la sombra de la muerte, y para guiar nuestros pasos por el camino de la paz».

Para Gibbon, todo ello era invisible e incomprensible. Carecía de criterio para apreciar los valores específicamente religiosos, para él de dimensión desconocida. En ello radica su verdadera dificultad cuando trata del cristianismo: no en la incredulidad científica de los milagros, ni en la absurdidad metafísica de los dogmas, sino en los conceptos fundamentales de la fe religiosa y de la revelación divina. En suma, la idea de lo que el cristianismo significa.

En consecuencia, los famosos capítulos de Gibbon sobre la aparición del cristianismo (cap. XV y XVI) fracasaron en su intento de establecer las raíces de la cuestión. Asumiendo que el cristianismo no exista en el sentido religioso de la palabra, el historiador debe considerar el enorme desarrollo de credos, sectas y establecimientos eclesiásticos que desempeñan una función tan importante en las historias bizantina y medieval. A este respecto, Gibbon sale del paso describiendo las cinco causas secundarias que favorecieron la propagación de la nueva religión. Pero como Leslie Stephen —que tampoco fue creyente— señala, esas causas secundarias resultan mucho más satisfactorias para quien acepta la realidad de la reve-

lación cristiana que para el escéptico religioso. Pues dichas causas son, como el propio Gibbon demuestra, esencialmente secundarias, y «las verdaderas causas del más importante de los movimientos espirituales yacen en un terreno inescrutable para sus métodos de investigación». «Gibbon es tan incapaz de comprender el significado espiritual del fenómeno como de descubrir la causa del mismo» [1].

Se ha dicho a menudo que la actitud de Gibbon con respecto al cristianismo se caracterizó por una animosidad de tipo personal, cuyo motivo se ha atribuido a veces a las circunstancias de su prematura conversión al catolicismo y de su reacción ulterior contra él. Pero yo creo que la verdadera explicación reside en la inquietud intelectual que le produjo la intervención constante en su historia de un factor que él había eliminado de su filosofía y que es esencialmente inexplicable. Y, puesto que el cristianismo no tiene cabida en su filosofía, se ve obligado a reducir su papel en la Historia, refiriéndose a él con ironía y tratando de desacreditarlo con burlas y agudezas. El ejemplo más notorio de ese método es su forma de tratar la cuestión de los mártires y de las grandes persecuciones, actitud que mantiene a todo lo largo de su trabajo y que alcanza su punto crítico en el capítulo sobre la herejía medieval y la Reforma, donde se esfuerza en atacar todo lo posible a ambas partes, concluyendo con una diatriba sorprendentemente amarga, contra los unitarios, como el doctor Priestley: «hombres que conservan el nombre de la religión sin su sustancia, que se entregan a la libertad inmoderada sin la templanza de la filosofía» [2].

Esa carencia absoluta de simpatía y comprensión con respecto a las fuerzas religiosas que ejercieron una influencia tan inmensa en la cultura Occidental, es el mayor defecto de Gibbon como historiador. Y es un defecto bastante grave, puesto que desautoriza su propio juicio sobre controversias de vital importancia para la cuestión. El más erudito de sus editores modernos, J. B. Bury, absolutamente imparcial, coincide con los críticos cristianos de Gibbon en dos de las principales cuestiones. Por lo que se refiere a la teología, escribe: «Ni el historiador ni el hombre de letras aprobarán, sin grandes reservas, los capítulos teológicos de *Decline and Fall*, y ningún historiador discreto que se proponga escribir una historia eclesiástica recurrirá a esa obra para obtener información» [3]. Y dice sobre la cuestión histórica: «La narración de Gibbon sobre la historia interna del imperio a partir de Heraclio, no es solamente superficial, sino que proporciona también una impresión absolutamente falsa de los hechos». «La descripción de la última parte del imperio hace parecer a éste como una sucesión uniforme de debilidades y miserias, y es uno de los juicios más inexactos y asombrosos que jamás emitiera historiador alguno» [4].

Debe ser cierto todo ello, ¿cómo es posible que Gibbon mantuviera su

[1] LESLIE STEPHEN, *History of English Thought in the 18th Century* (3.ª ed.), vol. I., página 449.

[2] Vol. V. (Ed. Everyman), págs. 501-505. Aquí Gibbon llega a sugerir que las opiniones de Priestley eran hasta tal punto subversivas que atrajeron la atención del Gobierno; un lapso deplorable de su propio criterio de tolerancia.

[3] *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Ed. por J. B. Bury) (4.ª ed.), vol. I, XXXIX.

[4] *Ibid.*, vol. I, LII, LIII.

posición de historiador clásico especializado en la decadencia del imperio romano? No se debe simplemente a sus soberbias dotes literarias como tampoco a su notable exactitud histórica, característica que le diferencia de otros historiadores literarios. Creo que la razón fundamental es que se identificó a sí mismo con su obra como jamás otro historiador lo ha hecho. Un crítico contemporáneo suyo dijo que llegó en ocasiones a considerarse el propio imperio romano; y aunque ello fuera sólo una broma de un crítico adverso, contiene cierto elemento de verdad, pues aquel hombrecillo, algo absurdo, *Monsieur Pomme de Terre*, con su rostro abotargado y su abultado vientre, se sentía poseído y obsesionado por el espíritu augusto de Roma. Su conversión a la Iglesia pudo ser de carácter transitorio y superficial, pero su conversión a la Ciudad Eterna y al imperio fue muy profunda y gobernó toda su vida y trabajo. Sintió como romano, y como romano pensó y escribió. Aún en los momentos en que se muestra más representativo del espíritu de su época, como en aquellas famosas páginas con que finaliza la primera parte de su historia en las que hace profesión de fe en la permanencia y progreso de la civilización europea, considera a su civilización como una especie de «pax romana» resurgida y ampliada: «Una gran república cuyos súbditos han logrado casi el mismo nivel de educación y cultura.»

Quien como Gibbon se identifica hasta tal punto con el tema que trata, corre el riesgo de mostrarse arbitrario; y Gibbon fue un entusiasta de Roma, de la antigüedad y de la tradición clásica, y ello le impulsa sin duda a conceptuar de forma injusta al cristianismo, a la Iglesia católica y al imperio bizantino, pues para él todos ellos son culpables de un delito de *lèse majesté* contra la autoridad indivisible de Roma, de la razón y de la civilización. Sin embargo, la causa con la que se identificó no fue ni vana ni imaginaria. Representa un elemento permanente en la Historia aunque no represente toda la Historia. Si Gibbon fue un mal cristiano fue un buen europeo, y a él se podría aplicar el gran verso del poeta cristiano sobre su héroe, el emperador Juliano:

Perfidus ille Deo quamvis non perfidus Urbi.

(Fue infiel a Dios, pero no lo fue a Roma.)

IV

Para nosotros no es fácil comprender el vigor de esa tradición clásica del siglo XVIII. Durante trescientos años el hombre vivía una doble vida. El mundo clásico constituía el módulo de su pensamiento y de su conducta. En cierto sentido, era para ellos más real que su propio mundo, pues se les había enseñado a conocer la historia de Roma mejor que la de Inglaterra o la de la Europa moderna, así como a juzgar su literatura por la de Quintiliano y a disciplinar su pensamiento de acuerdo con los cánones de

Cicerón o Séneca. La historia antigua era historia en el sentido más absoluto y las edades que la sucedieron constituían un mundo difuso e irreal que sólo se podía racionalizar refiriéndolo al pasado clásico.

En consecuencia, cuando Gibbon concibió los planes de su gran obra, a cuya realización dedicaría toda su vida, se convirtió en el sucesor y, posiblemente, en el último representante verdadero de una gran tradición europea. Aunque debía mucho al pensamiento y a la cultura de la Enciclopedia, su historia se aparta de los productos típicos del movimiento filosófico del siglo XVIII. No fue el discípulo de Voltaire, sino el último de los humanistas.

Y ello se observa sobre todo en el tema elegido y en la ordenación de su trabajo. Gibbon escogió el mismo asunto que inspirara anteriormente a los autores a quienes atribuyen las primeras tentativas por crear una historia renacentista. Las primeras historias literarias de la Europa medieval fueron obra de los humanistas, que pretendían tender un puente sobre el caos informe de la Edad Tenebrosa. Esas historias trataban esencialmente de la decadencia y caída del imperio romano. La más primitiva de ellas y también la que conserva más puntos de semejanza con el trabajo de Gibbon, es *Las décadas*, de Favio Biondo —*Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades*—, escrita a mediados del siglo XV poco más o menos. Todavía más importante son los dos trabajos de Sigonius —el último de los grandes humanistas italianos del Cinquento—, la *Historia del imperio occidental desde Diocleciano hasta la muerte de Justiniano* y la *Historia de Italia* desde 565 hasta 1286, obras que aún en los tiempos de Gibbon podían muy bien considerarse como documentos autoritativos [1].

Así, pues, Gibbon descubrió que su tema ya había sido abordado por los escritores renacentistas. Al igual que los humanistas, visualizó a la Europa medieval a la luz de la decadencia romana. Como ellos, reaccionó ante el *pathos* que se manifestaba en el contraste entre la grandeza de Roma y el barbarismo gótico, a cuyo nivel descendió el Imperio en sus postrimerías. Incluso la visión que le asaltó cuando, descansando junto a las ruinas del Capitolio y escuchando los cánticos vespertinos de los monjes descalzos del templo de Júpiter, reflexionaba sobre la concepción de su trabajo, era la misma que experimentó Poggio en idéntico lugar tres siglos antes [2].

Pero si bien Gibbon es el discípulo de los humanistas, su trabajo supera en mucho al de éstos. Fue su maestro incluso en su propio terreno, es decir, en humanidades y retórica. Los escolásticos del Renacimiento imitaron las formas externas de la dicción ciceroniana, pero el estilo de Gibbon, majestuoso y cuidado como un logro romano, posee el espíritu vivo y auténtico de la retórica clásica. Y esa superioridad no se revela solamente en su maestría estilista, sino también en su dominio del tema. Los humanistas disfrutaban sólo de una visión parcial y, en consecuencia, su historia

---

[1] Quisiéramos mencionar también la *Storia d'Europa*, de GIAMBULLARI (1495-1555), que sólo se ocupa de los siglos IX y X, pero que es notable por ser el primer trabajo vernacular sobre historia general, así como la primera historia que trata de Europa como conjunto.

[2] POGGIO, *De Varietate Fortunae*; cf. GIBBON, *Decline And Fall*, cap. LXXI.

tiende a difuminarse en una composición analítica informe. Gibbon, sin embargo, percibió que la rueda de la civilización trazaba un círculo completo. Aunque en su ensayo sobre la literatura apoya a los antiguos contra los modernos, no dejó por ello de asimilar el principio esencial del desarrollo moderno. Conocía perfectamente las realizaciones europeas y se consideró a sí mismo como miembro de una sociedad no inferior a la de la clásica en materia de cultura y educación. Se encaramó a la cumbre de los logros renacentistas y desde allí contempló a la antigua Roma, como el que divisa una montaña desde otra.

V

Pero si Gibbon superó a sus maestros no se debió simplemente al hecho de que reuniera en sí la tradición humanista y la cultura filosófica del siglo XVIII. También estaba en deuda con otra tradición cuyos recursos utilizó a pleno rendimiento, a pesar de ser espiritualmente hostil a ella: la tradición fundamental de la historiografía europea, la de la Iglesia católica. En ella y no en el Humanismo, es donde ha de buscarse el verdadero camino que une al mundo antiguo con el moderno. Por esa senda se puede viajar desde Eusebio, Jerónimo y Agustín, hasta Beda, Marianus Scotus y Otto de Freising, mientras que la cultura patrística que provee la clave del pensamiento imperial, forma también el fondo intelectual de los analistas monásticos y de los historiadores de la Edad Media.

Tampoco se puede afirmar que esa tradición quedara interrumpida de forma permanente por la llegada del humanismo. Al Renacimiento clásico siguió la cultura eclesiástica, que encuentra su expresión más perfecta en el nuevo florecer de los estudios históricos. Las exigencias de la controversia teológica obligó a los historiadores eclesiásticos a mostrarse más cautelosos que los humanistas en sus referencias a fuentes autoritativas, y en sus citas de documentos originales y, en consecuencia, la historiografía de la Contrarreforma, representada por Baronio y los primeros bolandistas, señala una época de estudios históricos, pese a su falta absoluta de forma literaria.

Pero la tradición eclesiástica alcanzó su máximo desarrollo con los historiadores franceses del siglo XVII. Por lo que se refiere a conocimiento puro y a pasión investigadora, no ha existido jamás historiador que pueda compararse a Tillemont, Mabillon y Ducange, a cuyo lado los historiadores de la Enciclopedia parecen simples cronistas y aficionados. Y eran sólo los caudillos de un ejército de escolásticos —Sirmond y Labbe, Petavio y Thomassin, d'Achery y Baluze— cuyos folios constituyen una fuente inagotable de información para los escritores del siglo subsiguiente. Esa tradición no desapareció en el siglo XVIII, pues la mantuvieron hasta la época de Gibbon escolares monásticos como Montfaucon, Dom Bouquet y Dom Rivet, mientras que en Italia Muratori no desmerece junto a los grandes nombres del siglo XVII.

La deuda de Gibbon con esa tradición es inmensa; prácticamente todas las páginas de su obra acusan su influencia. Gibbon fue el más concienzudo de los historiadores; sus críticos no le pudieron acusar jamás de haber hecho uso de referencias falsas o de citas procedentes de terceros. Pero aunque se alimentó directamente de las fuentes informativas, no era el tipo de historiador que trabajase sobre documentos o se contentara con informaciones de segundo orden. Siguió los pasos de los historiadores más antiguos y si recurrió a las fuentes de información, no fue para edificar sobre sus cimientos, sino más bien para verificar las referencias y juicios de aquéllos y corregirlos en caso necesario. Esa es la razón por la que Gibbon se supera a sí mismo siempre que dispone de un guía que le señale el camino; lo que también explica el hecho de que en las ocasiones donde queda abandonado a sus propios recursos —como en la historia de Bizancio o en la de las Cruzadas— su ejecución es menos segura y su dominio del material de trabajo no es tan completo.

Afortunadamente, dispuso para la primera parte de su labor del mejor de los guías, Tillemont, quien le condujo a través de las sendas abruptas de la historia de Roma —para emplear la propia metáfora de Gibbon— con el paso firme y sagaz de una mula alpina. Hay algo de incongruente en la colaboración de esos dos tipos tan opuestos que representan con tanta fidelidad sus tradiciones respectivas: el hombre de mundo del siglo XVIII que en su vanidad sensitiva no podía soportar la sombra de una crítica adversa, y el solitario de Port-Royal que escribió historia como un medio de santificación y que rehusó la lectura de la primera publicación de su obra para probar que era capaz de reprimir sus impulsos. Tillemont se recluyó voluntariamente para preparar los elementos básicos de una historia que no habría de escribir jamás. No poseyó ese «fuego del genio ni ese noble ardor religioso, indispensables para escribir sobre asuntos trascendentes, de forma proporcionada a la dignidad y santidad de Dios en la más grandiosa de todas sus obras» [1] «A él le bastaba con ofrecer a Dios lo poco que había recibido» y se contentaba con preparar el camino para el historiador del futuro por medio de la indagación laboriosa y humilde de los hechos históricos que, como dice él mismo con ingenuidad innegable, pasan frecuentemente inadvertidos a los hombres de genio. Tillemont realizó de forma concienzuda y adecuada la tarea que se impuso a sí mismo, pero la ironía del destino quiso que el historiador que habría de recoger el fruto de su labor fuera no un genio ortodoxo, como Bossuet, sino el «infiel» Gibbon, que despreció lo que Tillemont veneraba y utilizó el material que éste había reunido con tanto tesón para explicar someramente la existencia del cristianismo y racionalizar la historia de su Iglesia.

---

[1] LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique.*

VI

Los famosos capítulos de Gibbon sobre las causas del triunfo del cristianismo son quizá el ejemplo más claro de sus facultades excepcionales con respecto a la exposición histórica. Con gran maestría escamoteó las suposiciones que sirvieron de base al concepto de la historia de Tillemont. Todo lo que para éste constituían las pruebas más convincentes y palpables de los orígenes sobrenaturales del cristianismo —la victoria de la debilidad divina sobre la fortaleza humana y la inclusión de la eternidad en el mundo del tiempo—, lo suprimió la mente fría y analítica de Gibbon sustituyéndolo por un desarrollo muy humano determinado por las circunstancias de la época y la influencia constante de la credulidad y del entusiasmo religiosos. Y, sin embargo, la perfección aparente de la obra de Gibbon acusa un punto débil fundamental en su forma de abordar el asunto. Su explicación esencialmente negativa del cristianismo robaría al mundo postclásico de toda forma y significado. Por lo tanto, no tiene más remedio que escribir la historia en términos del pasado, y cuanto más completa es la victoria de la nueva fuerza, más vacío es el contenido de su historia, mientras que el tema central se convierte en la sombra de un gran nombre. En consecuencia, si nuestro propósito es el de comprender el espíritu del imperio cristiano, es a Tillemont y no a Gibbon a quien tenemos que dirigirnos. Tillemont no tiene la llama de inspiración literaria de Gibbon. Es seco, laborioso y estrecho de miras, y, además, está dominado por todos los prejuicios de la más rígida de las ortodoxias. Pero, no obstante, siente una veneración profunda por el pasado y su única ambición es la de interpretar fielmente su espíritu. Sus mismos prejuicios son los de la época sobre la que escribe, y ellos por sí solos bastan para evocar la atmósfera mental de una civilización desaparecida. Y por ello hay que reconocer el dominio de una de las facultades necesarias al historiador: saber comprender el pasado, cosa que Gibbon fue incapaz de hacer. Para Gibbon la historia del imperio cristiano y de la civilización a la que dio vida no es más que la historia de una ilusión. La tierra había concebido el vacío y fue madre del viento. Ya sólo se podía escribir sobre combates de milanos y cuervos y las procesiones erráticas de fantasmas de emperadores. Solitaria quedaba la sombra del gran nombre de Roma, semejante a la de una gran roca sobre la llanura estéril.

Los resultados de este concepto de la Historia se revelan, bajo su peor aspecto, en la forma que Gibbon enfoca el imperio bizantino. Si hubiera descubierto el verdadero significado del desarrollo bizantino sus últimos volúmenes habrían poseído el elemento unificador del que ahora carecen. Pero todo lo que percibió fue «una sucesión uniforme y tediosa de debilidades y miseria». «Los súbditos del imperio bizantino, que asumen y deshonran los nombres de griegos y romanos, exponen una uniformidad

mortecina de vicios abyectos, no suavizados por las debilidades de la humanidad, ni vigorizados por la ejecución de crímenes memorables» [1]. En consecuencia, utiliza la historia bizantina como marco para una serie de analisis históricos, brillantes pero discontinuos, que ocupan sus tres últimos volúmenes. La historia del imperio bizantino desde el siglo VII al XII aparece descrita en un solo capítulo, que es poco más que un índice de gobernantes. En el siguiente vuelve a tratar del siglo VIII, para narrar la formación del imperio occidental y delinear rápidamente el curso de los acontecimientos sucesivos hasta el siglo XIV. A continuación, vuelve al siglo VII y a la escena oriental para describir la constitución del Islam, concede dos capítulos más a la historia de su expansión y decadencia en el califato de Bagdad. A ello siguen cuatro capítulos, que tratan respectivamente de la situación del imperio bizantino en el siglo X, de la herejía paulicia, de los búlgaros y otros enemigos nórdicos del imperio, de los sarracenos y los normandos en Sicilia y de la historia de los turcos Seljuk. Así llegamos a las Cruzadas, y, a partir de este punto, recomienza de nuevo una narración continua que nos lleva hasta la conquista final de Constantinopla por los turcos. Pero ésta no es la conclusión de la obra, pues vuelve de nuevo a la ciudad de la que partió en primer lugar, para dedicar los tres últimos capítulos del *Decline and Fall* a la fortuna variable de la Roma medieval.

Sólo su estilo majestuoso y su sentido infalible de la unidad literaria le salvan de los peligros de ese método; así, pues, no podemos por menos que simpatizar con Horace Walpole cuando se lamenta de «la confusión que le causan tantos bruscos saltos, hasta el punto de no poder recordar todos esos emperadores *faineants* de Constantinopla, que aparecen y desaparecen como los personajes de un teatro de marionetas» [2].

Pero incluso Walpole, crítico severo, admitió que «el sexto volumen vale por todo el resto. Mahoma y los papas son allí caballeros y resultan una compañía interesante» [3]. Las exploraciones que llevó a cabo Gibbon en la historia oriental, no revelan la misma frialdad y falta de imaginación que caracterizan a su análisis de los temas eclesiástico y bizantino.

VII

A primera vista puede parecer sorprendente que un humanista y racionalista como Gibbon se contentara con los exóticos colores de la historia oriental y le satisfaciera escribir sobre una religión que era aún más impetuosa e inflexible que el tipo de cristianismo más militante y tradicionalista que se pueda imaginar. Pero el deísta del siglo XVIII sabía apreciar

[1] GIBBON, *Decline and Fall*, cap. XLCIII.

[2] Carta a la condesa de Ossory, 10 de febrero de 1798.

[3] Es curioso observar que la crítica de Walpole se basa en razones diametralmente opuestas a las de los críticos modernos de Gibbon. Mientras que nosotros deploramos su falta de comprensión hacia la historia bizantina, Walpole se queja de que desperdicie su talento en los tediosos temas de la historia de Constantinopla; donde nosotros señalamos la ausencia de interés en la religión, Walpole dice que «quisiera ignorar todo lo referente a los monofisitas, nestorianos o cualquier mentecato parecido».

la simplicidad aparente de la teología musulmana; la indulgencia de esa apreciación es descrita por Gibbon como «la debilidad más amable de la naturaleza humana»; y, con su protestantismo atrofiado, aprobaba el puritanismo de los soldados del Islam al compararlo con la iconolatría y ascetismo de la cristiandad bizantina. «Más pura que el sistema de Zoroastro, más liberal que la ley de Moisés, la religión de Mahoma parece menos incompatible con la razón que el credo lleno de misterio y superstición que en el siglo VII fue causa de oprobio para la simplicidad del Evangelio» [1].

Pero lo que más estimuló su imaginación fue la ficción exótica de la historia oriental. En esa cuestión, al menos, descubrimos la influencia de un romanticismo incipiente en las facultades estéticas y en el estilo de Gibbon. Y aunque sólo conoció a los historiadores arábigos y persas, a través de las rígidas traducciones al latín de Reiske y Gagnier y de las anécdotas artificiosas de D'Herbelot, Ockley y Petit de la Cuix, experimentó la misma sensación de liberación y de experiencia inédita que sus contemporáneos al leer el Ossian de Macpherson. Si Gibbon hubiera sido capaz de adivinar los elementos exóticos y orientales que contiene la cultura bizantina, si hubiera estudiado ésta como un fenómeno extraño comparable a la Persia sassaniana más bien que a la antigua Roma, se habría mostrado más magnánimo en su apreciación y más justo en su veredicto. Desgraciadamente, no pudo dominar sus prejuicios teológicos y humanistas, y juzgó a la religión bizantina de acuerdo con los cánones del deísmo del siglo XVIII, y a la cultura bizantina según los del clasicismo renacentista. Para él el imperio no fue, en sus postrimerías, más que el sucesor degradado de la Grecia y la Roma clásicas. Es como si se edificara una vivienda de suburbio sobre las ruinas de un palacio desierto. Por sí mismo no valía nada: toda su importancia provenía de la concha agrietada en que se había alojado.

La clasificación que Gibbon hace del Occidente cristiano se caracteriza por una indiferencia despreciativa hacia Bizancio y una simpatía imaginativa con respecto a la historia oriental. Tuvo el suficiente sentido histórico para percibir la influencia civilizadora que el cristianismo ejerció sobre el barbarismo, y a su devastadora ridiculización del monasticismo siguió una evaluación, en cierto modo adecuada, del papel que la Iglesia desempeñó en la formación de Europa. Indicó las razones por las que el empleo del latín por el clero contribuyó a la conservación de los elementos de la cultura clásica, pues de esa forma «la llama de la ciencia se alimentó secretamente y pudo iluminar y enfervorizar los años maduros del mundo occidental»; también mostró cómo la autoridad de la religión «coadyuvó, al desaparecer el imperio, a mantener invariablemente una actitud de respeto hacia el nombre y las instituciones de Roma», y cómo el intercambio religioso y «la creciente autoridad de los papas sirvieron para cimentar la unidad de la república cristiana e impusieron gradualmente la uniformidad de costumbres y la jurisprudencia común, que distinguen a las na-

[1] *Decline and Fall*, ch. li.

ciones independientes —e incluso hostiles entre sí— de la moderna Europa, del resto de la humanidad» [1].

Sin embargo, los prejuicios religiosos de Gibbon le impidieron comprender las realizaciones positivas de la religión y la cultura medievales. La recapitulación que hace del desarrollo intelectual del más grande de los siglos medievales es inadecuada, aún desde el punto de vista del siglo XVIII.

«La plaga de frailes mendicantes (escribe) —franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, que asolan este siglo con hábitos e instituciones, ridículos por diversas razones—, es un oprobio para la religión, la ciencia y el sentido común. Se apropiaron de la filosofía eclesiástica por ser una ciencia que se adaptaba singularmente a su mentalidad y, con la única excepción del fraile Bacon, dieron más importancia a las palabras que a los hechos. Los sutiles, profundos, irrefragables, angélicos y seráficos doctores adquirieron esos pomposos adjetivos gracias a la composición de ponderosos volúmenes que contenían una mínima proporción de términos técnicos y una cantidad mucho menor de ideas. Las universidades surgieron en todos los rincones de Europa y miles de estudiantes dedicaron sus vidas a tan graves locuras. Las canciones de amor de los trovadores y bardos provenzales eran desvaríos de naturaleza bastante más agradable, puesto que animaron los ratos de ocio de los grandes príncipes, suavizaron las costumbres de las provincias francesas meridionales y dieron origen a la poesía italiana» [2].

Ese es un extracto de *Outline of the History of the World,* que lord Sheffield imprimió en unión de otros documentos póstumos de Gibbon. Afortunadamente, su obra principal trata la historia de la Iglesia medieval de una forma somera, y concentra sus esfuerzos en los episodios de la historia medieval para lo que estaba más capacitado: concretamente, la historia romántica de las Cruzadas, Petrarca y Rienzo y los albores del Renacimiento.

VIII

El principio selectivo, que determina el carácter de los últimos volúmenes de Gibbon es asimismo la razón de la unidad literaria y de la discontinuidad histórica de su obra. Esta característica está justificada por el hecho de que no concibiera la Historia de acuerdo con la nueva fórmula liberal sobre el progreso ininterrumpido hacia la perfección, que fue la que inspiró a Condorcet para su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Y Gibbon recibió ciertamente la influencia de las ideas sobre el progreso humano entonces en boga; ello se revela de forma incomparable en el magnífico pasaje con que da fin a sus observaciones

---

[1] *O. c.*, caps. XXXVII, II, *The Conversion of the Barbarians.*
[2] *Miscellaneous Works* (1.ª ed.), II, 422.

sobre la caída del imperio romano en Occidente y a la primera parte de su gran obra.

«Los días espléndidos de Augusto y Trajano se eclipsaron tras una nube de ignorancia; los bárbaros arruinaron las leyes y los palacios de Roma. Pero la guadaña, símbolo o emblema de Saturno, continuaba segando anualmente la cosecha de Italia, y los festejos de Laeytrygon no se repitieron jamás en las costas de Campania.

»La guerra, el comercio y el celo religioso difundieron entre los salvajes de los mundos antiguo y moderno las inestimables dádivas de las artes, acumuladas desde el descubrimiento de éstas; y a partir de entonces han seguido propagándose hasta el punto de que ya no se perderán jamás. Por consiguiente, hemos de llegar a la agradable conclusión de que todas las épocas del mundo contribuyeron, y contribuyen todavía, al incremento de la verdadera riqueza, de la felicidad, del saber y, quizá, de la virtud, de la raza humana.»

En este caso habla Gibbon el filósofo, pero Gibbon el historiador y el humanista se inspiró en un concepto más antiguo y diferente de la Historia. Al igual que Voltaire, creía que la raza humana había pasado por momentos esporádicos de rara felicidad; esos breves espacios de tiempo eran similares entre sí, pero estaban separados por abismos de barbarismo e ignorancia. Para expresarse con las palabras de Voltaire: «Toda edad produce héroes y políticos, y todo pueblo sufre revoluciones. La Historia es siempre la misma para aquellos que quieren conservar sus recuerdos en forma de hechos. Pero para el que piensa o, lo que es más raro, posee discernimiento, lo único que cuenta son cuatro siglos determinados de la historia del mundo» [1]. Esos cuatro siglos incluyen la edad clásica griega, el Renacimiento italiano y la época de Luis XIV. Sin embargo, no fue Voltaire el que inculcó a Gibbon esa noción aristocrática y discontinua de la Historia, sino los historiadores del Renacimiento. Las calamidades sufridas por la Italia del siglo XVI y las investigaciones de Tácito y Tucídides les indujeron a interpretar la Historia con espíritu trágico y pesimista. La deidad que gobernaba el curso de la Historia no era la providencia cristiana, sino la helénica Τύχη la Fortuna. Cada hombre y cada Estado tienen su momento, y aunque el genio y el virtuoso reconocieron las señales de ese feliz instante, no pudieron ni retenerlo ni detener el movimiento de la rueda de la fortuna.

Los propagandistas del Renacimiento dieron impulso a esa idea, y las revoluciones en cada Estado se convirtieron en uno de los temas más populares de la historiografía del post-Renacimiento [2]. De Italia pasó a Francia a fines del siglo XVII y Vertot y Père J. d'Orleans la hicieron popular, y así continuó floreciendo durante todo el siglo XVIII. Para resumir, tenemos las *Revoluciones de Inglaterra en 1689*, de Père d'Orleans; la *Revolución de Suecia en 1695* y la de la República romana, en 1719. En 1794, Levesque de Burigny publicó su *Revoluciones del imperio de Constantinopla*, y al

[1] VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV* (Introduction).

[2] *La Historia della rivoluzioni di Francia* (1655), de GUALDO. *Priorato, o Delle mutazioni di regni* (1628), de SAMMARCO.

año siguiente, apareció el primer volumen de *Las revoluciones del imperio de los árabes*, de Marigny. Finalmente, en 1769-70, tenemos las revoluciones de Italia, de Denina, y en 1783 Pilati de Tassulo compuso su *Historia de las revoluciones en el gobierno, en la ley y en la mente humana desde la conversión de Constantino hasta la caída del imperio occidental*, un tema muy parecido al de la obra de Gibbon.

IX

En consecuencia, cuando Gibbon se dispuso a escribir la historia de «la memorable serie de revoluciones que, durante trece siglos aproximadamente, socavaron gradualmente la sólida estructura de la grandeza romana y terminaron por destruirla» [1], no hizo más que seguir una antigua tradición bien establecida. Lo que es más, una tradición que convenía mejor a su propósito que el ambicioso programa de los historiadores del progreso humano. Su finalidad era la de trazar la curva descendente del ciclo de la civilización antigua. Su historia no trató del progreso, sino de la decadencia y caída del imperio. En consecuencia, el tema armonizaba más con el fatalismo trágico de los historiadores del Renacimiento que con las suposiciones optimistas de la teoría del progreso. El pasado es su ideal y, por lo tanto, la edad dorada de los Antoninos es más interesante que las glorias de la civilización moderna.

A ese respecto Gibbon se apartó sin duda del movimiento intelectual predominante en su propia época. Posiblemente los hombres de la Revolución francesa le consideraron un reaccionario, un representante de la desacreditada cultura del antiguo régimen. Sin embargo, desde el punto de vista histórico, Gibbon no sufrió ningún perjuicio a causa de su tradicionalismo. La Historia prefiere ocuparse de las culturas particulares y no de la civilización mundial, de la vida de los pueblos y no del progreso de la humanidad. El historiador del progreso humano se muestra siempre inclinado a falsificar la Historia, al objeto de reducir su enorme diversidad a las dimensiones de un esquema unitario y ordenar éste en una serie ascendente de valores morales y culturales. Jorge III fue indudablemente un gobernante más humano que Gengis Khan y, sin embargo, no existe una escala de progreso que conduzca del uno al otro, pues sus valores son diferentes por pertenecer a culturas distintas, es decir, a series sociológicas de tiempo totalmente ajenas entre sí. Por lo tanto, la concepción discontinua de la Historia se parece más a la que tenemos nosotros que al ideal unitario de la filosofía liberal de la Historia. Nosotros tratamos de apreciar cada cultura por su valor nominal y no pretendemos, por ejemplo, juzgar la civilización de Yucatán mediante su comparación con la de la Inglaterra moderna.

---

[1] *Decline and Fall* (Preface).

En consecuencia, si criticamos a Gibbon no es porque no supiera dar realce al movimiento progresivo de las civilizaciones, desde la Roma antigua hasta la Europa moderna. La civilización europea moderna es, posiblemente, más completa que la de la edad de los Antoninos, pero también es esencialmente diferente, y Gibbon tenía razón al fijar su atención en la curva descendente de un ciclo en lugar de hacerlo en la ascendente de otro. Donde yerra es en su resistencia a reconocer la realidad de un ciclo independiente de civilización bizantina cuya curva se cruza con la de la caída de Roma y con la del renacer de Europa. Pues, aunque Gibbon no pretendiera agrupar los hechos de la Historia en un esquema unitario de desarrollo, tenía una noción demasiado unitaria de la cultura. Es cierto que supo interpretar la civilización romana porque su propia cultura estaba saturada de tradición latina, pero para él esa tradición era la única y nada ajeno a ella merecía el nombre de civilización. Ese absolutismo cultural proporciona simetría clásica a su disposición de la Historia, pero también es responsable de cierta superficialidad aparente, y al mismo tiempo le impide reconocer los profundos cambios culturales que se produjeron como consecuencia inmediata de la caída del imperio. Se ha observado a menudo que cuando Gibbon analiza las causas de la decadencia y caída de Roma no sólo evidencia falta de profundidad y claridad, sino que, al llegar al verdadero fondo de la cuestión, su maestría parece abandonarle y, en consecuencia, se contenta con hacer algunas observaciones generales y fragmentarias. En un capítulo insiste sobre la decadencia de las virtudes militares durante el largo período de paz; en otro, sobre la opresión y los onerosos tributos impuestos por el Gobierno, y al propio tiempo insinúa veladamente a lo largo de todo su trabajo que la falta de vitalidad del imperio y el descenso del nivel cultural hay que atribuirlo más bien a la influencia del cristianismo que a los ataques de los bárbaros o a la debilidad del Gobierno. Pero cuando llegamos a las páginas tituladas «Consideraciones generales sobre la caída del imperio romano en Occidente», descubrimos que todas esas causas particulares pasan a segundo término y que la caída de Roma se debe a un proceso inevitable de disolución social.

«El crecimiento de una ciudad hasta convertirse en un imperio es un hecho que merece ser analizado por una mente filosófica, como si se tratara de un prodigio singular. Pero, por otra parte, la decadencia de Roma fue el resultado natural e inevitable de una grandeza inmoderada. La prosperidad engendró el principio de decadencia. Al extenderse las conquistas, se multiplicaron las causas destructivas, y en el preciso momento en que las circunstancias de tiempo o accidente desbarataron los apoyos artificiales, la formidable construcción se vino abajo por su propio peso. La historia de su ruina es sencilla y evidente. En lugar de indagar las causas de la destrucción del imperio romano deberíamos asombrarnos de que haya subsistido tanto tiempo.

X

Esa explicación difiere apenas del fatalismo histórico de la tradición clásica y humanista, desautorizada por Gibbon en páginas anteriores. Todas las cosas terrenas están sujetas a mutación. Crecimiento y decadencia, vida y muerte, es ley de los estados, así como de los individuos. Como Voltaire dice en su crítica sobre *Les Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, de Montesquieu: «Cet empire est tombé parce qu'il existait. Il faut bien que tout tombe» [1].

Es cierto que si interpretamos ese concepto con un sentido vitalista, se convierte en una teoría orgánica de evolución social. Y aunque tales teorías se califican frecuentemente de modernas, no eran de ningún modo desconocidas en los días de Gibbon. Un siglo antes Ducange prologó su gran glosario del latín medieval con una disertación sobre la naturaleza del lenguaje, y en ella afirma que éste no es una cosa estática, sino un organismo vivo que atraviesa por fases de adolescencia, madurez y senilidad [2]. Y ya, en la generación de Gibbon, el jesuíta italiano Bettinelli no sólo compara la tarea del historiador con la del naturalista que sigue el proceso de germinación de una planta y el desarrollo de los organismos animales, sino que también aplica su teoría a la Historia en el que quizá sea el primer análisis satisfactorio de la cultura medieval [3].

Sin embargo, el propio Gibbon se hallaba bajo la influencia del idealismo racionalista estático de la Enciclopedia y no pudo hacer uso de esos conceptos orgánicos. Al igual que Hume, creyó que la naturaleza humana es siempre la misma y que todos los acontecimientos históricos podían explicarse por medio de un número de motivos psicológicos constantes e invariables, que afectaban tanto a los griegos y romanos como a la sociedad de su tiempo. En consecuencia, la grandeza y decadencia de Roma eran para él el resultado de las virtudes y vicios (y, primordialmente, de las virtudes y vicios militares) de los romanos y no de la formación y disolución de un organismo social.

XI

En realidad, el imperio romano no cayó a consecuencia de la guerra ni de la incapacidad política, sino por razón de un proceso de desintegración sociológica que destruyó los cimientos de su fortaleza. El desastre se precipitó con la victoria de la monarquía teocrática oriental sobre la ciudad estatal mediterránea y la decadencia de la sociedad urbana bajo la presión

[1] *Dictionnaire philosophique*, s. v. GOUVERNEMENT.
[2] Prefacio, *De causis corruptae latinitatis*.
[3] BETTINELLI, *Storia del Risorgimento d'Italia dopo il Mille* (1773).

del colectivismo burocrático. El imperio romano no poseyó jamás una cultura realmente homogénea, como, por ejemplo, la de China. Fue una unión artificial de organismos sociales ajenos entre sí, que se agruparon en virtud de un esfuerzo sorprendente de organización militar y administrativa. En el Este, Roma heredó los restos de las monarquías helenista y orientales, mientras que en Occidente conquistó y asimiló a la sociedad tribal de los bárbaros europeos. Es cierto que hubo una unidad cultural verdadera entre las ciudades latinas occidentales y las helenas orientales, pero la civilización resultante tuvo marcado carácter cosmopolita y superficial, quedando limitada a una clase privilegiada, una sociedad de consumidores que vivía del trabajo de los esclavos y de la explotación de las clases y pueblos sometidos. Las crisis económicas del siglo III arruinaron a esa clase privilegiada, y al perder ésta sus prerrogativas políticas surgieron con la fuerza de siempre las diferencias subyacentes entre los bárbaros del Este y los del Oeste.

Y a ello se debe el que el imperio sobreviviera en Oriente y no en Occidente, pues el Este era el reducto de la monarquía teocrática, y cuando Constantino reorganizó el imperio a modo de monarquía sagrada, unificada por una religión universal y basada en una jerarquía doble de clero y gobierno, lo que en realidad hizo fue volver a la tradición social del antiguo Oriente. En Occidente, sin embargo, esa tradición no existía; las provincias occidentales tenían una tradición social semejante a la de los pueblos guerreros del Norte y muy distinta de la teocracia oriental. La monarquía sagrada del imperio cristiano era un producto exótico, que sólo pudo mantenerse en Ravena por ser una ventana abierta al mundo bizantino, y, por lo tanto, la dirección de la sociedad occidental cayó en manos de los caudillos bárbaros. La Iglesia fue el único superviviente porque no estaba ligada a las instituciones cívicas de la cultura urbana helenorromana. Por consiguiente, pudo adaptarse indistintamente al imperialismo teocrático oriental y a las monarquías barbáricas occidentales. Creó nuevos órganos culturales en sustitución de los urbanos y afianzó profundamente sus raíces en suelo europeo con mucha mayor eficacia que lo hiciera la civilización urbana del imperio, si se exceptúa el mundo mediterráneo.

Todo ese complejo proceso de evolución sociológica pasó desapercibido para Gibbon debido a las limitaciones de su visión histórica. Los cambios constitucionales del siglo III, resultado inevitable de la crisis social y económica sufrida por el imperio, no eran para él más que las consecuencias de la labor política y el orgullo de aquel «taimado príncipe» que se llamó Diocleciano. No parece darse cuenta del papel que el autogobierno municipal desempeñó en la primera parte del imperio ni de la importancia que el empobrecimiento de la clase ciudadana y la transformación de la constitución municipal tuvieron en el período de decadencia, y ello a pesar de que el código teodosiano facilita abundante material para tal estudio. Aún más, su pensamiento estaba dominado de forma tan absoluta por el ideal humanista, que era incapaz de comprender la tradición oriental de la monarquía sagrada adoptada una vez más por el imperio en sus postrimerías, ni el espíritu de la civilización bizantina o el de

la cultura naciente de la cristiandad occidental. Su mirada se sentía atraída por una sola fase del proceso: la desaparición gradual de la cultura clásica. Y se olvidó totalmente del nuevo mundo que nacía.

XII

En consecuencia, cuando tratamos de comprender las causas de la decadencia y caída del imperio o incluso la naturaleza del nuevo orden que reemplazó a aquél, nos abstenemos de leer a Gibbon. Sin embargo leemos su obra por su valor intrínseco, y aún puede añadirse que su trabajo continuará siendo una obra clásica cuando todos, excepto los especialistas, hayan olvidado los libros de los eruditos que corrigieron sus faltas y pusieron al descubierto sus limitaciones. Pues nosotros no leemos la Historia con el solo propósito de obtener información sobre el mundo del pasado, sino también por lo que nos pueda decir sobre el del autor. Nunca llegaremos a comprender perfectamente una época a menos que comprendamos la forma en que conceptuó a su predecesora, pues cada edad tiene su propio pasado y la evocación que hace de éste pasa a ser un elemento del futuro. Pocos historiadores han poseído la habilidad de Gibbon para transformar el caos de los tiempos pretéritos en un orden inteligible, aunque también artificial, puesto que no contiene más que una parte del pasado histórico. Podría compararse a una traducción del pasado al lenguaje cultural del siglo XVIII. Pero la cultura de este siglo fue a su vez el producto de la tradición que inspiró su labor, la tradición del mundo clásico transmitida por la cristiandad medieval y reforzada por el humanismo del Renacimiento italiano de los siglos XVII y XVIII, y, en consecuencia, la actitud de Gibbon estuvo íntimamente ligada al tema de su elección. Si la historia moderna, con su romanticismo y su sentido de la relatividad, nos ayuda enormemente a interpretar con justeza el pasado, también es cierto que acusa una deficiencia: ya no posee ese espíritu de asociación vital con una gran tradición y un orden clásico, que Gibbon poseía a despecho de sus limitaciones en cuanto a visión espiritual e imaginación histórica.

1934; 1953.

4. Karl Marx y la dialéctica de la Historia

Existe una concordancia y afinidad natural entre el espíritu del catolicismo y el de la Historia, y el hecho de que la tradición histórica moderna naciera y se nutriera de la Iglesia católica no puede atribuirse a un accidente. Los fundadores del escolasticismo histórico moderno no fueron los brillantes historiadores literarios del Renacimiento, sino los sacerdotes y monjes, como Tillemont, Muratori y Mabillon, cuyo trabajo sobre la

Historia se inspira en la devoción desinteresada y consciente por su religión.

La nueva escuela racionalista y liberal de la Historia, creada en el siglo XVIII, tiene una deuda inmensa —y por cierto no reconocida— con esa tradición. No se trata meramente de que Gibbon fuera alumno de Tillemont ni de que Voltaire escribiera su ensayo de historia universal como continuación del *Discurso sobre historia universal*, de Bossuet. Es algo más. La influencia a que nos referimos se reveló en las nuevas doctrinas de progreso social y pedagógicas de la humanidad, que, en definitiva, no son sino la secularización de la interpretación católica de la Historia y la transposición de ciertos motivos esenciales a un nuevo escenario. Croce, que fue el último filósofo liberal de la Historia, pregunta: «¿Qué son nuestras historias de la cultura, de la civilización, del progreso, de la humanidad, de la verdad, sino una especie de historia eclesiástica en armonía con nuestros tiempos? Es decir, el triunfo y propagación de la fe, la lucha contra las fuerzas tenebrosas y las aplicaciones sucesivas del nuevo evangelio que se renueva en cada época consecutiva» [1].

En realidad, la interpretación liberal de la Historia se adopta, no sólo la universalidad de la tradición católica, sino también su sentido de finalidad espiritual —que se revela en toda la vida de la humanidad— y su dualismo. La interpretación liberal de la Historia está asimismo dominada por la imagen de las dos ciudades. Pero ahora es la Iglesia la que personifica esas «fuerzas reaccionarias» que son el equivalente liberal de las fuerzas tenebrosas, mientras que los hijos de este mundo se convierten en los hijos de la luz.

Sin embargo, esa transposición no es nada nuevo. Oculta tras ella se adivina una actitud emocional bastante similar a la que se reveló en la tradición protestante. Es cierto que las realizaciones históricas de esa tradición no constituyen nada especial. No tuvo historiadores dignos de compararse con los grandes eruditos de la Contrarreforma ni con los de la época de Luis XIV; no obstante, fue la creadora de una innovación en la interpretación cristiana de la Historia que dio resultado momentáneamente. Nos referimos a la identificación de la Roma papal con la Babilonia del Apocalipsis, que prácticamente se convirtió en un artículo de fe —y de suprema importancia, por cierto— entre las iglesias reformistas. Hoy día nos resulta difícil comprender cómo tal creencia pudiera dominar en la Europa protestante durante trescientos años, y subsista todavía como una corriente subconsciente en la mentalidad protestante. Pero sí es fácil adivinar que su presencia alteró totalmente la naturaleza del dualismo cristiano. El carácter de oposición entre la Iglesia y el mundo se convirtió en un conflicto entre las dos formas de cristianismo, y una vez se dio este paso en que la Iglesia institucional con mil años de vida fue relegada a los dominios del Anticristo y se identificó a los albigenses y valdenses con los santos de las Escrituras, resultó fácil para la Enciclopedia dar otro paso más y enviar a las iglesias protestantes a reunirse con la de Roma

[1] B. CROCE, *Theory and History of Historiography* (trad. D. Ainslie), pág. 207.

en la vacuidad, para canonizar a los apóstoles librepensadores como santos del racionalismo.

Ese procedimiento era al menos más lógico que la síntesis protestante del juicio privado y las ideas apocalípticas. Retuvo una gran proporción de misticismo, que parecía incongruente al lado del elemento racionalista predominante en la tradición liberal. La religión del progreso requiere una base teológica, aunque sólo sea la teología etiológica de los deístas o de los francmasones. Esa es la razón por la que la solución nunca poseyó estabilidad. El primer elemento que se introduce en la síntesis es el que predomina, y así tenemos la filosofía idealista de la Historia, que en manos de Schelling y Krause tiende a convertirse en un misticismo religioso auténtico; entonces la base racionalista emerge de nuevo, y nos encontramos con una reacción contra el idealismo y una tentativa de combinar la doctrina del progreso con un materialismo absoluto. Pero incluso bajo esa forma materialista, el elemento milenario y apocalíptico se revela, hasta el punto de que cuanto más acusada es la base materialista, más claramente se manifiesta.

El ejemplo clásico de lo que decimos es el socialismo marxista y la interpretación marxista de la Historia, su doctrina fundamental. La genealogía de esa doctrina no ofrece lugar a dudas. Es hija de la tradición revolucionaria, por una parte, y, por la otra, del idealismo germánico, que, a su vez, fue vástago de una relación ilícita entre la filosofía de la Enciclopedia y la religión pietista protestante [1].

Así resulta que por ambas partes posee una ascendencia católica, puesto que la filosofía de la Enciclopedia debe su universalidad histórica a la tradición católica, mientras que la tradición del pietismo retrocede, a través de los reformadores y de los franciscanos espirituales, hasta las reservas básicas del milenarismo cristiano y del Apocalipsis. Aún más, el otro progenitor del marxismo, la tradición revolucionaria, está ligado sin lugar a dudas a las formas anticatólicas y sectarias de la misma tradición apocalíptica. Todos esos elementos tan diversos son componentes de la filosofía marxista y la fuerza real que los agrupa no se debe tanto a la lógica interna de su pensamiento como al fervor profético y a la convicción ardiente que inspiró su mensaje. Pues Karl Marx pertenecía a la categoría de los profetas, a pesar de su desprecio por todo lo que trascendiera a misticismo o a idealismo religioso. Fue uno de esos exiliados de Israel, al igual que Spinoza, cuyo aislamiento de la comunidad religiosa de sus padres intensificó la convicción orgullosa de su misión profética.

Así, pues, la tradición apocalíptica, que en su forma secularizada degeneró en vago idealismo, recobró su fuerza y su realidad concreta al renovar su contacto con la mentalidad judía. La esperanza mesiánica —la creencia en la destrucción inminente del poder gentil y en la liberación de Israel— no eran para el judío simples ecos de la tradición bíblica. Eran conceptos marcados a fuego en las fibras más profundas de su ser, durante siglos de impulsos sociales reprimidos en los sórdidos «ghettos» de Alemania

[1] Cf., J. NADLER, *Die Berliner Romantik.*

y Polonia. Y de la misma forma, el dualismo social entre el elegido y el réprobo, entre el pueblo de Dios y el poder gentil mundial, constituía hasta para el más insensible de los individuos una amarga experiencia personal, que se traducía por un centenar de incomodidades insignificantes inherentes a la vida del «ghetto».

Ahora bien, la Revolución y la aparición del liberalismo pusieron fin a ese estado de cosas. Los judíos salieron del «ghetto» para vivir en el mundo, y adquirieron el derecho de ciudadanía en la nueva civilización burguesa. Fue en aquel momento de la historia judía cuando Karl Marx apareció en la escena. Había dejado de pertenecer a la comunidad judía, por ser hijo de converso, pero no pudo negar su herencia y espíritu judíos aunque se convirtiera en servidor obediente de la civilización gentil, al igual que su padre. Su alma se rebeló contra los cánones y los ideales de la despreciable sociedad burguesa en la que fue educado; sin embargo, una vez probada la fruta prohibida del nuevo conocimiento, fue igualmente incapaz de volver al Talmud ni al «ghetto». El único medio de escape para él era la tradición revolucionaria, que en aquellos tiempos alcanzaba la cumbre de su prestigio y popularidad. Esta satisfizo inmediatamente ese impulso consciente de hostilidad hacia la civilización burguesa y el sentimiento aún más profundo de rebeldía de sus instintos religiosos reprimidos.

Los tres elementos fundamentales de la actitud histórica judía —oposición entre el pueblo elegido y el mundo gentil, sentencia divina inexorable para el segundo y restablecimiento del primero en el reino mesiánico— encontraron sus principios correspondientes en la fe revolucionaria de Karl Marx. Así, el burgués ocupó el lugar de los gentiles y el indigente —el proletario—, el del pobre espiritual del Antiguo Testamento.

De la misma forma, el cataclismo inminente de la revolución social, que no fue provocado por la voluntad y la fuerza humanas, sino por la dialéctica inmanente de la Historia, corresponde al día de Yavé y al juicio de los gentiles; mientras que el reino mesiánico encuentra su paralelo evidente en la dictadura del proletariado, que reinará hasta que haya dominado toda norma, autoridad y poder, y entonces entregará su reino a la sociedad del futuro —sin clases y sin estados—, que será la primera y la última.

Ese apocalipsis social es sólo una parte de la cuestión y, a mi parecer, la que reviste mayor importancia en el pensamiento de Marx; la otra parte consiste en las teorías históricas y filosófica, que constituyen la justificación racional de la primera y que, tanto si es de importancia primaria o secundaria para el sistema, debe ser juzgada por sus propios méritos.

Ahora bien, la interpretación marxista de la Historia es el sistema más completo de materialismo histórico que jamás se haya inventado. Así lo pretendía Marx, y pese a las objeciones de los neomarxistas creo que su pretensión estaba justificada.

Cuando Marx comenzó a escribir, el idealismo metafísico de la gran edad romántica había perdido actualidad, y la ciencia y el positivismo se pusieron a la orden del día. No era solamente la época de Comte y Feuerbach, sino también la de los materialistas convencidos, como Büchner

y Moleschott. No obstante, lo fue también del idealismo social y ético. Es posible que los hombres negaran a su Dios y se mofaran de todas las creencias religiosas, podían incluso conceptuar la metafísica idealista como una teología adulterada; pero, a despecho de todo, continuaban creyendo en la supremacía de los valores espirituales y en la fuerza de los ideales morales. Feuerbach, que ejerció una influencia decisiva en la formación del pensamiento de Marx, fue un ejemplo típico de lo que afirmo. Creía en la omnipotencia de los sentimientos y estaba convencido de que el corazón y el pensamiento no reconocían límites, pues, según él, aun cuando desapareciera la fe de Cristo la verdadera esencia de Dios continúa presente allá donde reine el amor. Marx era excepcionalmente refractario a tales ideas, y su hostilidad no se debía simplemente al desprecio natural de la mentalidad fuerte hacia la débil, sino a la convicción de que toda esa verborrea sobre ideales morales, ese entusiasmo abyecto por el reino de amor universal, se interponían a la llegada de la verdadera revolución, que requería odio en lugar de amor y violencia en vez de sentimientos elevados. En consecuencia, las objeciones de Marx a los materialistas de su tiempo difieren, en cierto modo, de las de sus seguidores actuales. Estos consideran que los conceptos del viejo materialismo son demasiado mecánicos y, en cierto sentido, demasiado «materialistas». Marx, por su parte, criticaba su idealismo reminiscente, es decir, su carencia de materialismo. A su juicio, es inútil condenar la verdad metafísica del cristianismo si por otra parte se continúa ligado a sus ideales morales. «El error principal de todos los ideales materialistas que hasta hoy se conocen —escribe—, incluyendo el de Feuerbach, es que conciben la realidad o las cosas perceptibles en forma o teoría solamente, en lugar de hacerlo como una actividad humana perceptible o práctica, como un sujeto. De ahí que la parte activa de la oposición entre el materialismo y el idealismo se desarrolla de forma abstracta, pues el segundo no reconoce naturalmente la real actividad perceptible como tal. Feuerbach quiere que los objetos perceptibles sean realmente diferentes de los del pensamiento, pero no concibe la acción humana como una actividad material. En consecuencia, en su *Esencia del cristianismo* juzga que la única relación verdaderamente humana es la relación teórica, mientras que la acción o práctica permanece estacionaria en su inmunda forma judía. Por consiguiente, no comprende el significado de la actividad revolucionaria o prácticocrítica» [1].

Para Marx no existía lo que denominamos esencia del cristianismo, que sobrevive a sus formas exteriores; en realidad, el cristianismo no existía para él bajo ninguna forma. Tales fenómenos no son más que la reflexión ideológica de las relaciones sociales existentes y se desvanecen a la desaparición de su base sociológica como la sombra sobre una colina después de haber pasado la nube. Asimismo, lo que conocemos por naturaleza humana en sí, o conciencia espiritual, es inexistente; la única realidad es el conjunto de las relaciones económicas, que son la base no sólo de

[1] Nota sobre Feuerbach. *Die Deutsche Ideologie*, pág. 533, Sec. I. Vol. V de la «Colección de Marx y Engels» (Berlín, 1932).

la actividad social, sino también del ser y de la conciencia sociales. «Esa suma de fuerzas productivas, recursos financieros y circunstancias materiales que cada individuo y cada generación encuentran ya en acción como algo inherente a los tiempos, es la base real de lo que los filósofos denominan "sustancia" y ser del hombre, concepto que han deificado y defendido incansablemente y que no resulta debilitado al ejercer su influencia y acción en la formación de los hombres, porque esos mismos filósofos nos quieren hacer ver en su lugar el ser esciente o el único» [1].

Así, resulta que no hay nada absoluto ni trascendente en la vida, religión o pensamiento humanos; todo es producto de la Historia, y toda historia es el compendio del proceso económico. Aún más, el mismo proceso económico no tiene un carácter estacionario, sino que consiste en una serie de ciclos revolucionarios que aportan los cambios correspondientes a las instituciones políticas y sociales y a las ideas. La gran ilusión del liberalismo, según la economía política burguesa, es la de conseguir algún día que la vida económica se base en leyes indispensables y eternas, para trascender así la categoría de la Historia.

Como Marx escribe en su *Pobreza de la filosofía:* «Los economistas consideran a las instituciones burguesas como un órgano natural gobernado por leyes eternas, y a las instituciones feudales como algo artificial. Esa es la razón de que la Historia haya existido, pero ya no exista.» Contra esa concepción estática, Marx expone su teoría revolucionaria de la dialéctica social, en la que el elemento de conflicto y antagonismo social constituye la esencia del proceso social. «Las instituciones feudales —escribe— tienen su parte buena y su parte mala. Pero es precisamente la mala la que pone en movimiento a la Historia al suscitar la lucha.» Si fuera posible la eliminación de los elementos desfavorables —servidumbre, prerrogativas, violencia— y la conservación de los favorables —patriarcalismo, caballerosidad, organización gremial—, ¿qué es lo que sucedería? «Todos los elementos componentes de la lucha se reducirían a la nada y el desarrollo de la burguesía se detendría en plena germinación. Aquéllos realizarían por sí mismo la absurda tarea de *eliminar a la Historia*» [2]. «Por eso, para juzgar con justicia la producción feudal, es necesario considerarla como un sistema de producción basado en el antagonismo. Es necesario demostrar cómo se produjo riqueza dentro de esa atmósfera de antagonismo, cómo se desarrollaron las fuerzas productoras en simultaneidad con la rivalidad de clases y cómo una de las clases, la parte mala o rémora de la sociedad, continuó creciendo sin cesar hasta que las condiciones materiales requeridas para su emancipación alcanzaron madurez» [3].

Aquí es donde la interpretación marxista de la Historia se revela en su forma más enérgica e incisiva. Recuerda, como el propio Marx subraya, la teoría darwiniana de la evolución mediante la lucha y de la supervivencia del más fuerte. «El sujeto más sublime que se puede concebir, a saber, la

[1] *O. c.*, pág. 28.
[2] *Pobreza de la filosofía*, MARX (trad. Quelch) (Chicago, 1910), pág. 132.
[3] Ibid., pág. 133.

producción de animales superiores, resulta directamente de la lucha de la naturaleza, del hambre y de la muerte.»

Pero, desgraciadamente, esa teoría, tan recia y lógica, nunca logra plena consistencia. Cuando se llega al siguiente ciclo, el de la revolución del proletariado, Marx pierde su sentido histórico y hace exactamente lo mismo que reprocha a los liberales: elimina la Historia. La dictadura del proletariado o, más bien, la disolución del Estado que le sucede, significa literalmente el fin de la Historia. Los conflictos de clases cesan de existir, el antagonismo social desaparece, y con él el elemento dinámico de la Historia. No queda ya ninguna fuerza que estimule la evolución, y la dialéctica social se extingue por sí misma hasta la desaparición total.

¿Cómo puede explicarse esa inconsistencia aparente? Evidentemente, se debe a la victoria del marxismo apocalíptico sobre la filosofía marxista. La esencia del Apocalipsis es la contemplación del fin de la Historia, por lo que el movimiento infinito de la evolución cíclica no puede satisfacerla. Y, por cierto, la esperanza apocalíptica significa mucho más para Marx que todas sus teorías racionales. Ella constituyó lo absoluto de su pensamiento y la finalidad de su acción.

De haber seguido desapasionadamente su teoría hasta su conclusión lógica, es evidente que habría llegado a una conclusión muy distinta. La significación suprema de la Historia no residiría entonces en ninguna clase, sino en el propio conflicto de clases. Ninguna clase social podría ser portadora de valores absolutos, puesto que, prescindiendo del hecho de que tales valores no existan en la filosofía de Marx, la introducción de los mismos hubiera sido fatal para el principio de progreso. Como Marx expone en el pasaje que acabo de citar, el elemento «malo» de la sociedad es tan necesario para la vida como el «bueno». Y, en consecuencia, no es malo en un sentido absoluto, es simplemente el polo negativo del proceso histórico. El mismo Marx admitió incondicionalmente, aunque en teoría, esa relatividad moral absoluta. Condenó las categorías éticas absolutas del idealista, lo que catalogó de fetichismo capitalista. A este respecto Bukharin se revela como un buen marxista al escribir:

«En el caso del proletariado, la ética se transformará finalmente en una serie de normas de conducta, fácilmente comprensibles, tal y como las quiere el comunismo, y, por lo tanto, cesará de ser ética. Pues la esencia de ésta es que implica normas envueltas en un ropaje fetichista. El fetichismo es el fundamento de la ética: cuando aquél desaparezca ésta desaparecerá igualmente. Por ejemplo, a nadie se le ocurrirá calificar de "ética" o moral a la creación de un almacén de ventas o a una reunión social, puesto que cualquiera conoce el significado humano de esas cosas» [1].

Pero de ser así, es evidente que toda clase social y todo orden económico tendrán su propia moralidad y el principio esencial de la moralidad no se encontrará en ninguna de esas clases o grupos éticos, sino en la conformidad de los individuos con el espíritu de su propio orden o clase. No existe lo que denominamos un hombre bueno, sólo un buen burgués o un

[1] N. BUKHARIN, *Historical Materialism* (trad. ing.), pág. 239.

buen proletario. Y ninguno es mejor que el otro, puesto que cada uno es, a su modo, un factor necesario en el progreso social. Por consiguiente, tampoco existe la justicia absoluta, ya que el interés de clase es el criterio definitivo y, consecuentemente, el hecho de que el patrono explote al trabajador en una sociedad capitalista no es menos justo que el de que el proletariado suprima al burgués en un estado comunista.

De ello podría deducirse que la única inmoralidad real consiste en traicionar los intereses de la propia clase, y que hombres como el propio Karl Marx, o incluso Engels, no son héroes sociales, sino apóstatas y traidores, puesto que sirven los intereses de otra clase, aún cuando sea la del futuro. Se habrán convertido en malos burgueses, pero nunca serán buenos proletarios, a menos que se identifiquen económica y sociológicamente con el proletariado.

Ahora bien, es perfectamente plausible imaginar un sistema moral y político que se funde en ese relativismo y materialismo histórico, pero también es cierto que en tal caso sería algo totalmente diferente de lo que hoy es el socialismo. Abjuraría enteramente del demonio de lo absoluto y se refugiaría en una indiferencia filosófica. Reconocería que el conflicto es ley de vida y que los hombres no pueden hacer más que acatar los dictados del interés de clases. Igualmente admitiría que la revolución no es, como los liberales creían, la vindicación de los derechos absolutos y la liberación de la humanidad de su servidumbre, superstición y humillación, sino la fase de un ciclo evolutivo indispensable, que gobierna la vida de la sociedad y entraña la destrucción del orden antiguo, para crear otro nuevo que a su vez desaparecería llegado el momento. Y esta aceptación de la naturalidad e inevitabilidad del conflicto y de la evolución sociales tendería, en la proporción en que así se reconociera, a hacer más llevadera la amargura. El hombre reconocería que su oponente no era un monstruo inhumano, opuesto deliberadamente al triunfo de la verdad, sino su igual, obligado a actuar de tal forma por razón de las circunstancias, y acreedor al respeto dada su lealtad de clase y orden. Y el propio filósofo cesaría de compartir los sentimientos apasionados, aunque cándidos, de la masa, y se dedicaría, como Heraclio, a la contemplación de una armonía invisible que se impondría a pesar de la lucha y confusión aparente de la vida, puesto que la estructura del mundo dependería de la tensión entre puntos opuestos, como la del arco y la lira; así, pues, si algún día se consiguiera suprimir la lucha en el mundo, se produciría simultáneamente su fin, ya que «la lucha es justicia» y «el combate es el padre y rey de los dioses y de los hombres».

Esta conclusión no carece de valor, pero no es la que Marx ni ningún otro de sus seguidores dedujeron de su doctrina, si exceptuamos a Georges Sorel. Tan pronto como Marx entre en acción, arroja su filosofía por la borda para adoptar el absolutismo cándido del fanático. La explotación del proletario suscita en él una indignación moral genuina: no lo considera una fase necesaria de la evolución económica sino un pecado que clama venganza al cielo. La causa del proletariado es la de la justicia social, en el sentido más absoluto. Por ella el comunista está dispuesto a sufrir,

a morir, y a inflingir el sufrimiento y la muerte a otros. Todo eso no es fruto de su filosofía ni de su materialismo, sino del impulso religioso subyacente, que encuentra su expresión en el apocalipsis revolucionario. Es una pasión espiritual que ha perdido su objeto teológico y trata de encontrar una justificación independiente en una teoría puramente racional. Y la intrusión de esa fuerza espiritual falsea toda la teoría de Marx, ya que le hace participar de un absolutismo ajeno a su naturaleza real. Así su relativismo histórico resulta contaminado por un determinismo apocalíptico —una doctrina del fin de la Historia—, mientras que su relativismo ético se esfuma ante la presencia del rigorismo puritano, estrictamente dualista. Y ésa es la razón por la que el marxismo tiene una inhumanidad indiscutible que no corresponde ni a la tradición apocalíptica religiosa ni al racionalismo, sino que surge de la unión de las convicciones intensamente apocalípticas y la filosofía materialista.

Ahora bien, la filosofía cristiana de la Historia se asemeja a la del marxismo en la noción revolucionaria del proceso histórico y en el concepto apocalíptico del fin de la Historia. Al igual que el marxismo, rechaza el idealismo estático de la tradición liberal y el cándido optimismo de la ética humanitaria. Pero, por otra parte, mientras que la dialéctica histórica del marxismo es esencialmente materialista, la del cristianismo es fundamentalmente espiritual, es un diálogo entre Dios y el hombre; y, por tanto, el fin de la Historia no se refiere a la propia Historia, sino que trasciende ésta, para situarse en un plano extratemporal.

Aún más, puesto que el dualismo cristiano tiene un carácter espiritual, no encuentra su solución en el conflicto de clases, sino en el misterio de la cruz, que invierte los valores materiales de la Historia y da nuevo significado a la victoria y a la derrota. Los verdaderos artífices de la Historia no se encuentran entre los estadistas afortunados ni entre los revolucionarios triunfadores; éstos son sólo los servidores de la Historia. Sus verdaderos dueños son los hombres espirituales a los que el mundo no conoce, los agentes invisibles de la acción creadora del espíritu. Ejemplo supremo de ello y clave para la comprensión cristiana de la Historia es la Encarnación, la presencia del Hacedor del universo en el mundo desconocido del mundo. Y aunque la intervención divina en el curso de la Historia parece a primera vista desposeer a la historia secular de su significado esencial, lo que hace en realidad es proporcionarle por vez primera un valor espiritual absoluto. La Encarnación es en sí, y en cierto modo, el fruto divino de la Historia, de la plenitud del tiempo, y encuentra su ampliación y complemento en la vida histórica de la Iglesia.

Pues la redención de la humanidad no es, como el protestantismo quiso mantener, un acto aislado y ajeno a la Historia que implique el simple y único acto de justificación de la fe por parte de la humanidad. Es un proceso vital de regeneración que se manifiesta en la realidad colectiva de una sociedad divina, cuya formación —la creación de una nueva humanidad— proporciona al proceso histórico ese valor absoluto y ese fin trascendente que el marxismo trata en vano de emular por medio de

un milenarismo social que no tiene relación real con la teoría materialista en que pretende basarse.

Por consiguiente, no es posible la reconciliación entre el materialismo marxista, incluso en su forma más idealizada, y la fe cristiana en Dios, creador de cielos y tierra, hacedor y redentor del hombre, señor y donador de vida. Allí donde la fe esté ausente —circunstancia tan frecuente en el mundo moderno—, el hombre se encontrará divorciado de la realidad, vivirá en tinieblas y todos sus sistemas intelectuales y políticos parecerán disformes e irreales. Ese es exactamente el caso del comunismo, que, como ningún otro sistema de la Historia, pretende edificar su nuevo mundo en la oscuridad. Y, en consecuencia, creo que nuestro veredicto final es que el edificio que el comunismo construye para la humanidad no es un palacio sino una prisión, puesto que carece de ventanas. Pues lo que el hombre sigue necesitando, y deseando en el fondo de su alma, es la venida del «alba en las alturas para que dé luz a aquellos que se acurrucan en las tinieblas y a la sombra de la muerte, y guíe sus pasos hacia el camino de la paz».

1935.

5. H. G. Wells y el perfil de la Historia

La obra de Wells *The Outline of History* constituyó uno de los éxitos más destacados de los años que siguieron a la primera guerra mundial. Tanto es así, que el mismo autor fue el primer sorprendido, a pesar del hecho de que posiblemente no hay muchos que hayan poseído como él tal confianza en sí mismo y en su valía universal. Concibió la obra en los días de la creación de la Sociedad de las Naciones, época en que la mente de Wells se ocupaba en idear esquemas para la organización del mundo y se exasperaba ante la incapacidad de los especialistas para desentrañar los problemas fundamentales de los que dependía la vida de la humanidad. Su idea definitiva consistió en una especie de folleto gigantesco, «un a modo de índice general de información y consultorio de bolsillo», con el que pretendía explicar lisa y llanamente al hombre de la calle el drama humano en el que él mismo se hallaba irremediable e inextricablemente envuelto. «Multitudes —escribió Wells—, en realidad todas las personas inteligentes de este mundo tratan de conocer de forma más o menos consciente los resortes que nueven al mundo». Esas personas «procuran recordar la limitada información histórica que se les proporcionó durante sus breves días de colegial, y lo único que consiguen es una relación insulsa y casi olvidada de reyes y presidentes. Entonces deciden leer algo sobre la cuestión y tropiezan de manos a boca con una serie inmensa y confusa de libros» [1].

[1] *The Outline of History* (Ed. rev. por R. Postgate) (Nueva York, Garden City, 1949; Londres, Cassell, 1951), pág. 2.

Y por ello Wells se creyó destinado a alimentar a esa multitud que moría de hambre en el yermo. Y tuvo razón. Conocía lo que querían y ellos aceptaron lo que les daba. En consecuencia, la obra *The Outline of History* alcanzó una venta de más de un millón de unidades.

Wells aceptó aquel éxito sorprendente con una modestia nada wellsiana. Reconoció que no era un historiador y que ese trabajo correspondía más bien al historiador que al novelista. «Pero parecía no había ningún historiador disponible que fuera suficientemente superficial o, digamos mejor, que poseyera la necesaria profundidad intelectual y la requerida trivialidad para abarcar la vasta extensión del proyecto» [1].

¿Qué ha de aducir un historiador ante una situación semejante? Por una parte no puede negar que la tarea, tal y como Wells la vio, era de importancia fundamental. Por otra, tiene que admitir que ningún historiador estaba preparado para enfrentarse con tal trabajo, que de llevarlo algún neófito a cabo la persona más indicada era Wells. Pues Wells fue el último de los enciclopedistas; un vástago tardío de la Enciclopedia que conservaba aún su fe en el progreso de la humanidad y de la ciencia con el mayor optimismo y candidez, pese al clima hostil de la Europa de la postguerra. Aunque no poseía la cultura literaria de Voltaire y sus contemporáneos, la universalidad de su objetivo no era menor que la de aquellos y tampoco les iba en zaga en cuanto a capacidad como sintetizador intelectual y divulgador científico. Y ciertamente ningún enciclopedista igualó la hazaña «enciclopédica» de Wells con su trilogía *The Outline of History* (1920), *The Science of Life* (1931) y *The Wealth, Work and Happiness of Mankind* (1932).

Sin duda se dirá que la comparación es imposible, puesto que lo que podía hacerse en el siglo XVIII no era realizable en el XX. Ciertamente todo el mundo estará de acuerdo en que si Wells pasa a la posteridad será en atención a sus primeras novelas y no a sus enciclopedias ni ensayos sobre la reforma del mundo. Pero aun cuando él mismo lo hubiera reconocido, creía, al igual que Tolstoi y Ruskin, que su misión de preceptor tenía más importancia que su trabajo artístico creador. Pues Wells era un evangelista frustrado siempre a dos pasos de provocar una apocalipsis o de fundar una nueva religión, pero en el momento crítico encontraba algún obstáculo infranqueable que nunca alcanzaba a comprender.

El resultado fue que, durante los últimos treinta años de su vida, su inmenso talento, que casi podría denominarse genio, se malgastó en una extraña mezcolanza de enciclopedias y novelas que tenían por finalidad la reforma del mundo, las «conspiraciones declaradas» y las especulaciones cosmológicas. El volumen *The Outline of History* es un producto característico de su período, y también el de mayor éxito, porque el hecho de llegar a dominar una cantidad tan abundante de material le impuso una disciplina mental que habitualmente se negaba a aceptar. Y su obra triunfó porque representaba un esfuerzo sincero para llevar a cabo una tarea necesaria y porque, al menos, en ese terreno se mostró dispuesto

[1] *Ibidem* pág. 4.

a reconocer sus limitaciones y a aceptar consejos de hombres con más experiencia que él. Al propio tiempo se manifestaron sus principales defectos: su calidad de filisteo, su intolerancia, la superficialidad de su juicio, las importantes lagunas en su conocimiento y su parcialidad intelectual.

Además, la inevitable dependencia de fuentes informativas de segundo y aún de tercer orden, suele interponer una barrera artificial entre el autor y su tema, circunstancia que hace que el profeta y el artista en Wells fuera reemplazado en ciertos momentos por el Wells compilador.

Sin embargo, estaba dotado de una gran visión histórica y de una facultad para sintetizar que muchos historiadores envidiarían. Ello se debió sobre todo a su fe religiosa y a su convicción de que la Historia no consiste en un registro de acontecimientos pretéritos, sino un proceso creador del que al final emerge un nuevo mundo y una nueva humanidad. Esa fe le indujo a pensar que toda la historia del pasado reviste importancia para el presente o el futuro y, en consecuencia, leyó y escribió historia a fin de descubrir los factores dinámicos que forman y transforman el mundo del hombre.

Precisamente su tentativa por encontrar los factores que gobiernan el curso de la Historia es la que proporcionó unidad y originalidad a su obra. En primer lugar, interpreta la evolución social de la humanidad, desde los tiempos prehistóricos, como un movimiento que sigue dos líneas de desarrollo diferentes que entran en colisión frecuentemente y producen nuevas formas sociales. Por una parte, la tradición de las antiguas civilizaciones sedentarias, *comunidades de obediencia* esencialmente basadas en la labor del campesino y unidas por la autoridad de los dioses en la persona del rey en las instituciones del templo sacerdotal. Por otra, las sociedades de pastores nómadas, *comunidades de voluntad* exclusivamente, que se basaban en el valor y la energía del guerrero y se mantenían unidas mediante los lazos de lealtad hacia el jefe, que conducía al pueblo en la guerra y lo gobernaba en la paz.

La riqueza y apacibilidad de las civilizaciones sedentarias incitaban inevitablemente a los ataques rapaces de los nómadas, pero éstos, una vez logrado el éxito, se incorporaban como aristocracia dominadora a la civilización sedentaria; el caudillo se convertía en rey por derecho divino y la comunidad de la obediencia absorbía a la comunidad de la voluntad. Según Wells, esas fuerzas opuestas siguen dominando la historia de la humanidad. «La civilización, hasta en sus formas más serviles, siempre tiene que ofrecer a la especie humana algo enormemente atractivo y conveniente; pero nuestra raza, animada por una especie de inquietud e indomabilidad, forcejea por transformar una civilización incondicionalmente obediente en una comunidad de voluntades participantes. Mientras que a la tendencia al nomadismo —que llevamos en la sangre y que dominó particularmente a los monarcas y aristocracias que contribuyeron en gran manera a la formación de generaciones posteriores— habremos de atribuir esa urgencia incesante y excepcionalmente apremiante que impele a todo Estado a extender sus fronteras a la primera oportunidad y a dilatar el campo de sus intereses hasta los confines más alejados de la tierra. La

fuerza de esa inquietud nómada, que insiste en someter al mundo a una ley única, parece identificarse con esa otra fuerza espiritual que induce a la mayoría de los humanos a irritarse contra el control y las prohibiciones y a participar en las actividades de los gobiernos merecedores de su aprobación» [1].

Ahora bien, según Wells, el Estado moderno trata de combinar esas dos tradiciones, aparentemente contradictorias —la sociedad integrada por una comunidad de obediencia y otra de voluntad—, en un nuevo tipo de comunidad civilizada y libre. El precursor primitivo de esa nueva forma de vida surge por primera vez en la Historia en la república romana, pero sólo dos mil años más tarde, con las revoluciones americana y francesa, pudo el hombre crear un orden político que afirmara conscientemente la necesidad de una asociación fundada en la voluntad libre del individuo y en los propósitos comunes de la civilización. Y aun entonces la fusión no fue completa, y se disfrazaba con fórmulas míticas como el contrato social y el dogma de que todos los hombres son libres e iguales por ley natural.

Lo que se requiere, de acuerdo con la opinión de Wells, es la conversión de la comunidad de fe y obediencia en una comunidad de voluntad y saber, evolución más bien religiosa que política y que implica un proceso intensivo de educación moral. De ahí la importancia que atribuye a la función de las religiones en el mundo. Roma no pudo conseguir la creación de un mundo-república porque carecía de una religión verdadera.

La importancia histórica del cristianismo, y también del islamismo, reside en el hecho de que, por primera vez en la experiencia humana, una masa, de proporciones hasta entonces desconocidas, de seres humanos, recibía de aquéllos una educación moral y una idea común sobre los fines y el destino humanos. A pesar de la conocida hostilidad de Wells hacia el catolicismo, su obra rinde tributo a la Cristiandad en su calidad de ciudad mundial de Dios, y al Papado, por representar el primer experimento, claramente consciente, de proporcionar un gobierno espiritual a la especie humana, «un gobierno que dirige a los hombres mediante la coordinación adoctrinada de sus mentes hacia un concepto común de la Historia y del destino humanos» [2].

Wells aceptó sin reservas la validez de ese ideal, aunque rechazó la forma específicamente cristiana bajo la cual se presentaba. Opinó que ese ideal sólo podría asimilarse a base de nuevos conocimientos científicos sobre la naturaleza y el hombre, y de nuevas técnicas pedagógicas que se basaran en las creadas en los siglos XVIII y XIX. Aun así la revolución científica moderna carece todavía de un órgano de gobierno mundial así como de poder moral para reunir a la humanidad con un propósito común. Por consiguiente, ese objetivo supremo no se ha alcanzado todavía. Wells considera la labor de las dos centurias pasadas como una carrera desenfrenada entre el progreso de la educación mundial y el peligro de catástrofe mundial. Desde los días en que comenzara a escribir sus sen-

---

[1] *Ibidem.*, págs. 737-738

[2] *Ibidem.*, pág. 739.

sacionales experimentaciones científicas, Wells percibió con gran claridad la posibilidad de una catástrofe: la destrucción de la civilización por la ciencia. Esa idea continúa presente en las últimas páginas de su *The Outline of History*, en las que expone su profesión de fe inquebrantable en el evangelio del progreso. «La catástrofe dominó al esfuerzo unificador de la cristiandad y al elemento centralizador de la revolución mecánica. Aún así no estamos en condiciones de anunciar los éxitos que la catástrofe podrá apuntarse, ni qué proporciones alcanzará la cosecha de vidas perdidas que la Gran Segadora se apresta a guadañar» [1].

Así, pues, la noción wellsiana de la Historia no es ni superficial ni parcial, como muchos críticos aseguran, pero sí adolece de estrechez sectarista e intolerancia de juicio, que hacen que su capacidad para recopilar detalladamente los movimientos históricos sea bastante insignificante en comparación con su visión histórica. Está tan persuadido de que el esfuerzo humano puede lograrlo todo, y tan decepcionado ante la constante incapacidad de la humanidad para aprovechar sus oportunidades, que se muestra impaciente frente a las realizaciones históricas del hombre e increpa malhumorado a los protagonistas de la Historia, como si se tratara de un grupo de colegiales perezosos y traviesos. Esa actitud resalta de forma especial de aquellos movimientos de importancia vital para su interpretación de la Historia y que a todas luces deberían ser acreedores a su simpatía, como, por ejemplo, la tentativa romana de crear un imperio mundial. Tiene algunas frases halagadoras para los hunos y entusiasmo caluroso por los mongoles. Pero cuando llega a los romanos su humor se agría decididamente. No se trata simplemente de que fueran crueles, vulgares y avariciosos, sino que incluso desconocían su propia y estúpida profesión de guerra e imperialismo. «Es absurdo tratar de escribir sobre su capacidad como gobernantes: carecían absolutamente de ella.» «Era un imperio colosalmente ignorante y falto de imaginación. No poseía visión alguna. No tenía presciencia estratégica, por ignorar totalmente la geografía y la etnología. Desconocía en absoluto las condiciones prevalentes en Rusia, y en Asia central y oriental», y, al destruir Asia Menor y Babilonia (sic.), aniquiló asimismo las bases necesarias para la expansión de la cultura hacia el Este. En el Occidente, «no hizo ningún esfuerzo por romanizar Alemania» «ni dirigió de forma inteligente a los pictos y escoceses». Mostró «una incapacidad sorprendente para modernizar los medios de transporte» e incluso evidenció gran ineficiencia en la organización militar. Doscientos años después de César «los romanos seguían desplazándose de un lugar a otro; las cohortes disciplinadas y ruidosas de siempre, fáciles de liquidar y reducir a polvo» [2].

Tampoco muestra Wells mucha más simpatía por las realizaciones del Estado europeo moderno ni por la expansión mundial de la civilización occidental. Indudablemente esa cuestión es de importancia fundamental para su teoría general, ya que considera la aparición del Estado moderno

---

[1] *Ibidem.*, pág. 1.198.
[2] *Ibidem.*, págs. 499-500.

como una nueva etapa del desenvolvimiento humano, y la compara, en su relación con los grandes imperios orientales, a la eliminación de la tremenda fauna de la edad mesozoica por las nuevas y superiores formas de vida. Pero tan pronto como empieza a detallar el proceso, sus sentimientos morales y humanitarios se sobreponen a sus teorías biológicas y concluye por acusar públicamente al ideal de expansión occidental, desde su posición de idealista liberal.

La inconsistencia de sus argumentos no es de extrañar. Lo que ya no se comprende con tanta facilidad es su incapacidad para hacer justicia a la historia de la ciencia moderna, que lógicamente hubiera debido constituir la culminación de su obra. A ese respecto, *Wealth Work and Happiness of Mankind* es superior a *The Outline of History*, aunque tanto en una como en otra su atención se consagra casi exclusivamente a las realizaciones mecánicas y técnicas de la civilización moderna y relega a segundo término el movimiento científico que precedió e hizo posible aquéllas. En *The Outline of History*, Darwin es el único hombre de ciencia al que, con Newton, dedica su atención. Ignora en absoluto los grandes logros de la ciencia europea durante los siglos XVIII y última parte del XVII. No menciona a Huyghens, Pascal, Leibniz Euler, Berneouillis, Lagrange, Laplace ni Lavoisier. Tampoco sale mejor parado el siglo XIX, pues no cita a Dalton, Grauss ni Clerk Maxwell, y solamente hace referencia muy ligera de Faraday y Mendel.

Esas omisiones no pueden atribuirse a falta de espacio. Si hay lugar para James Branch Cabell y sir James Barrie, también lo habrá sin duda para Clerk Maxwell e incluso lord Rutherford. La historia de la revolución intelectual, que transformó decisivamente el concepto que el hombre tenía de la naturaleza e impelió a la especie humana a aventurarse en nuevo y peligroso viaje hacia lo desconocido, fue un tema que estimuló constantemente la imaginación de Wells, y nadie como él supo analizar la cuestión en términos generales y describir los progresos realizados con lenguaje sencillo y comprensible para su audiencia popular. Su *The Outline of History* le brindó una magnífica oportunidad. La completa documentación histórica le allana el camino para esa labor y la lectura del libro parece transportar al lector hacia un cénit magnífico. Sin embargo, llegado el momento, el tema central se pierde, sin razón aparente, en una maraña de sistemas políticos internacionales y en un juego de causas y efectos de la primera guerra mundial. Nadie creyó con más fe que Wells en la misión que cabe a los pensadores como auténticos creadores de historia, pues «en comparación a ellos los diplomáticos, estadistas y políticos no son más que una banda de mozalbetes turbulentos e incendiarios en ocasiones». Pero al abordar la historia reciente no se sabe hacer justicia a esa idea y, cuando su trabajo se concluye, dedica toda su atención a los errores de los políticos y a las iniquidades de los provocadores de guerras, mientras que la ciencia y la evolución del pensamiento se esfuman en la nada. En los últimos capítulos es Wells el periodista, y no el profeta o sociólogo, el que tiene la última palabra.

1951.

6. Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones

Hoy hace unos doce años que el profesor Flinders Petrie formuló de nuevo, en su pequeño libro *Revoluciones de la civilización*, la teoría de un movimiento cíclico de la Historia, que gobierna la creación y desaparición de las culturas, hipótesis que interesó a tantos pensadores del pasado, especialmente a Vico y Campanella. Sin embargo, esa teoría se convirtió recientemente, en el Continente, en el eje del interés general y de la controversia, en virtud de la forma sorprendente en que herr Spengler la aplicó a la situación actual de Europa en su ahora famoso libro *Decadencia de Occidente*.

El objetivo de Spengler no fue el de crear una filosofía de la Historia, en el sentido antiguo de la expresión, sino una especie de filosofía nueva e histórica. El europeo occidental moderno se diferencia profundamente de los hombres de otras edades y culturas por su convicción intensa de que el mundo es un proceso que alienta. La historia del mundo tiene para él mucho más significado que para los pensadores de la antigua Grecia o India. Para los de esta última, al menos, el tiempo y, por tanto, la Historia, carecen de valor y de significado final, mientras que para el europeo moderno representan la base fundamental de su concepto de la realidad. Si embargo, ese sentido de la Historia no ha encontrado su expresión adecuada en nuestros sistemas filosóficos. El metafísico de la Europa moderna, al igual que sus predecesores de la antigüedad clásica, conceptúa al mundo como un sistema, un gran orden cerrado que descansa en el principio de la causalidad y no es un organismo viviente. Contempla al universo con los ojos del físico más bien que con los del biólogo, y lo sistematiza como si fuera el producto de una ley olvidada, en vez de la creación de un espíritu lleno de vida. Por su parte, los historiadores no han hecho nada por superar ese concepto. Consagran su atención a los hechos y acontecimientos, acumulan minuciosos y abundantes detalles, sin preocuparse del espíritu informador, único capaz de dar sentido a la circunstancia material. Visualizan la Historia como si fuera «una lombriz solitaria que produce incansablemente nuevas «épocas», en lugar de ciclos de vida a modo de organismos altamente desarrollados».

La noción que Spengler tiene de la historia mundial no es ni más ni menos que la de un «segundo cosmos» cuyo contenido y ley de movimiento difieren de los del primer cosmos, la naturaleza, que hasta el presente absorbió la atención del filósofo. Es decir, el tiempo histórico no es una simple sucesión numérica sino el registro del proceso de la vida, como los años en la vida de un hombre. Es inútil tratar de explicar la evolución histórica valiéndose de causas secundarias, a menos que no se haya entrado en posesión de las unidades que quedan detrás de los

ciclos-tiempo de la Historia. Pero si logramos adquirir un conocimiento interno de la Historia, si conseguimos captar intuitivamente el principio que presta unidad a toda época y cultura, entonces la Historia adoptará una forma orgánica y podremos contemplar en todos los fenómenos históricos la fuerza modeladora que se manifiesta detrás del juego de circunstancias.

A juicio de Spengler, ese principio unificador reside en el espíritu de las grandes culturas mundiales. Afirma que cada cultura tiene un estilo individual o personalidad, que puede ser reconocido intuitivamente por todo aquel que tenga un sentido de la Historia, al igual que el genio individual de un gran músico o un artista es reconocido en todas sus obras por el crítico innato. Ese estilo individual no se confina al arte ni a las formas sociales de la cultura, como algunos creen, sino que alcanza también al pensamiento filosófico, a la ciencia y a las matemáticas. Cada cultura tiene su *número* distintivo, y por ello existe un vínculo profundo e íntimo entre la geometría de Euclides y la tragedia griega, entre el álgebra y el arabesco, entre el cálculo diferencial y la música de contrapunto. Ese principio de interdependencia orgánica entre todas las manifestaciones de una cultura determinada, llega a extremos realmente paradójicos por obra y gracia de Spengler. Mantiene que «las teorías físicas y químicas más modernas dependen íntimamente de las concepciones mitológicas de nuestros antepasados germanos»; que la pintura, la tipografía, las finanzas, la artillería pesada y la música de contrapunto son todas la expresión de un principio psíquico, mientras que la ciudad estatal, el desnudo escultórico, Euclides y la moneda griega son igualmente expresiones de otro principio distinto [1]. En realidad no existe ninguna actividad humana que no sea vehículo del alma cultural; el pensamiento científico más abstracto y los sistemas éticos más absolutos son manifestaciones parciales del proceso evolutivo de un pueblo o de una región geográfica determinados, y carecen de validez fuera del dominio de esa cultura particular.

Ello conduce al relativismo filosófico más fundamental. «Las verdades eternas no existen. Cada filosofía es la expresión de su propia edad, y ninguna posee las mismas intenciones filosóficas que otra» [2]. La cuestión vital para el filósofo es saber si personifica o no al *Zeitgeist*, saber «si el alma de la época se revela en sus obras e intuiciones». Los filósofos no habían sospechado esa verdad hasta ahora. Exaltaron las normas de conducta y las leyes del pensamiento occidental europeo de los tiempos modernos, hasta convertirlas en leyes absolutas de la humanidad; no pensaron en la posibilidad de que existiera un alma y una verdad diferente a las suyas. Los historiadores compartieron ese error. La civilización que contemplaban a su alrededor era «Civilización», y el movimiento que la hizo madurar era «Progreso». Ni un sólo momento imaginaron que la civilización europea era un episodio limitado, como las civilizaciones de China o Yucatán.

Ha llegado el momento, dice Spengler, de la revolución, de una

---

[1] *Der Untergang des Abendlandes* (2 Vol. 1920-1922), vol. I, pág. 66.
[2] *O. c.*, I, pág. 58.

revolución comparable a la de los días en que se abandonó la astronomía geocéntrica; hay que introducir una nueva filosofía copérnica en la Historia a fin de estudiar cada cultura en función de sus leyes de desarrollo, sin subordinar el pasado al presente ni interpretar las almas de otras culturas a través de los cánones peculiares a la suya. La tarea del verdadero historiador es, pues, la de escribir las biografías de las grandes culturas como si cada una fuera un todo independiente y de contenido propio, pues aunque ciertamente siguen cursos de crecimiento y decadencia semejante, la relación que mantienen entre sí es solamente comparable a la que los sistemas planetarios tienen entre ellos. Esas grandes culturas son ocho: Egipto, Babilonia, India, China, la cultura maya de América central, la de la antigüedad clásica, la arábiga y la de Europa occidental. Adicionalmente hay algunas culturas menores que no llegaron a alcanzar pleno desarrollo, como la de los hittitas, persas y la de los quichua.

El nacimiento de una nueva cultura se caracteriza por la aparición de una mitología inédita, que encuentra expresión en la raza y en su épica heroica. Los ejemplos que expone el señor Spengler son la mitología védica de la India, la mitología olímpica y los poemas homéricos en la antigüedad, el cristianismo primitivo y los Evangelios en la cultura arábiga, y el «catolicismo germano» y el Nibelunglied en la Europa occidental. En la siguiente fase —«verano»— la cultura es esciente. Entonces es cuando aparecen las filosofías características y se establece un nuevo criterio fundamental que penetra la esencia de la cultura. Pitágoras y Descartes, Parménides y Galileo, son los representantes de esa fase.

El «otoño» se manifiesta por la relajación de la cohesión social y por el crecimiento del racionalismo y del individualismo. Al propio tiempo el poder creador de la cultura encuentra su expresión final en los grandes sistemas filosóficos y conclusivos, y en el trabajo de los grandes matemáticos. Es el período de Platón y Aristóteles, de Goethe y Kant, pero también de los sofistas y enciclopedistas.

En el «invierno» se complementa el desarrollo interior de la cultura. Después del triunfo de la *Weltanschauung* materialista e irreligiosa, la «cultura» se tranforma en «civilización», que es la imagen fosilizada e inorgánica de aquélla, y que encuentra su expresión espiritual en una propaganda ética y cosmopolita, tales como el budismo, el estoicismo y el socialismo del siglo XIX. Un curso de desarrollo similar tiene lugar en el arte, en la economía y en el órgano político, mientras que en la raíz del proceso yace la vida de un pueblo en relación íntima con una región geográfica definida, de forma que la desaparición de una cultura obliga al pueblo a abandonar la tierra que le ha nutrido para ir a fundirse en el cosmopolitismo y crear así una nueva población de *déracinés*.

Cada cultura histórica atraviesa por ese proceso de la vida, así como cada ser humano sigue el mismo ciclo desde su nacimiento hasta su muerte. Y, en consecuencia, cada fase en la vida de una cultura particular, encuentra su homónima en otra cultura cualquiera. Cada acontecimiento o cada personalidad no tiene solamente una importancia local o temporal, sino también un significado simbólico, que es el representante temporal de un

tipo universal. No es simplemente un paralelo histórico superficial, sino una identidad orgánica la que existe entre Napoleón en nuestra cultura y Alejandro en la de la antigüedad, entre los sofistas y los enciclopedistas, entre los Ramessides y los Antoninos. Ese principio es de máxima importancia para la teoría del señor Spengler. Este pretende que a través del mismo no sólo será posible reconstituir las civilizaciones desaparecidas en la misma forma que el palenteólogo reconstruye con un solo hueso alguna criatura prehistórica, sino que se podrá también establecer una ley que «predetermine la Historia», de tal modo que tan pronto como se capte la idea subyacente de una cultura sea posible adivinar el curso de su desarrollo y las fechas de sus principales etapas.

El objetivo que Spengler persigue con su trabajo tiene un carácter realmente práctico. Pretende trazar la curva descendente de la civilización occidental, para que la presente generación tenga plena conciencia de la crisis por la que atraviesa y de la tarea real que tiene ante sí.

La obra *Der Untergang des Abnedlandes* no es más que la desaparición total de la cultura occidental y la llegada de la «civilización». En consecuencia, las posibilidades «arquitectónicas» del alma occidental han sido aprovechadas, y no queda más que una labor práctica de conservación. La edad ya no necesita de artistas, filósofos o poetas, sino de hombres de «solidez romana», ingenieros, financieros y organizadores del tipo de Cecil Rhodes.

La esperanza de Spengler es que los hombres de la nueva generación se inclinen hacia lo que denomina *der Teknik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkentnisskirtik* [1]. El movimiento dominante de la nueva época habrá de ser el socialismo, pero no el del idealista o el del revolucionario, sino el socialismo práctico, imperialista y con poder de organización, tan alejado del primero como la ciudad mundial del gobernante y del jurisconsulto romanos lo estaba de la ciudad mundial de los teorizantes estoicos.

He aquí una tarea apropiada para el pueblo alemán. Así como en el siglo II antes de Jesucristo Roma ocupó el lugar de las monarquías helénicas, Prusia toma las riendas del mundo de manos de Francia e Inglaterra [2]. La hora de Cannae ha pasado, la edad venidera será la del César. Y en el Este se vislumbra una luminosidad rojiza en el cielo, que son las primeras señales del alborear de la cultura rusa del futuro.

Para el pensamiento inglés, que siempre receló de los teorizantes y especialmente de los teorizantes históricos, las opiniones de herr Spengler son fantásticas e indignas de tomarse en consideración. Pero ello se debe en gran parte a las diferencias en la forma de abordar el asunto. Incluso en esta edad cosmopolita, los diferentes pueblos europeos han conservado sus propias opiniones sobre el pasado y, por ejemplo, el hombre que se formó en la tradición de Macaulay, Freeman, Grote y Stubbs no comprenderá jamás al contemporáneo educado en la tradición de Treitschke y

[1] *O. c.*, I, pág. 57: «Técnica en vez de lírica; navegación en vez de pintura; política en vez de epistemología.»

[2] El libro de herr Spengler fue publicado, desde luego, durante la guerra (1917).

Mommsen. La existencia en Alemania de una corriente de opinión liberal, bajo la influencia del pensamiento occidental, ha contribuído a mitigar esa oposición, pero herr Spengler es un centroeuropeo puro que considera toda la historia de Europa en términos de Munich y Berlín. Las monarquías barrocas, que para el inglés no son más que una desviación de la Historia, para él representan de forma característica a la cultura occidental en el momento en que cristaliza en su forma definitiva; mientras que la democracia parlamentaria, que es fundamental para nosotros, no es para él más que un fenómeno del proceso de decadencia. Esa forma tan diferente de enfocar tales cuestiones presta a su libro un interés especial para el extranjero, pero tiene la desventaja de atraer la atención del lector en torno a los detalles de la interpretación de la Historia de herr Spengler —que siempre suscita prejuicios instintivos— en detrimento de su tesis esencial. Si prescindimos de aquellas peculiaridades accidentales, veremos que *La decadencia de Occidente* es sólo una manifestación algo extrema de esa actitud de relativismo, con respecto a la Historia, que hoy día es casi universal. Durante los últimos diez o veinte años se viene produciendo una reacción general contra el antiguo aspecto absolutista de la civilización y contra la fe inquebrantable en los valores de nuestra cultura occidental que caracterizó al siglo XIX. Existen civilizaciones, pero no «civilización»; y los cánones y logros de cada cultura sólo tienen validez dentro de los límites de ésta y carecen en absoluto de significación.

Evidentemente esa filosofía de la Historia no admite el concepto de progreso. Es cierto que existe el proceso de evolución, pero se trata de un movimiento ciego y carece del significado ético esencial al antiguo ideal del progreso. Para herr Spengler cada cultura es un organismo determinado con una vida y un fin propios, por lo que es tan absurdo suponer que la cultura helénica y la de la Europa moderna son fases sucesivas del progreso de la humanidad, como que el perrillo faldero y el pomerania constituyen dos etapas necesarias para lograr una raza canina perfecta.

De ahí que el desarrollo de la cultura no solamente carece de ética, sino que es también irracional. La Historia es esencialmente ininteligible, pues la ley de vida se rige por las normas del destino y no por las de la causalidad. Los creadores de historia, los hombres y pueblos predestinados, desempeñan su papel creador de una forma subconsciente e instintiva, mientras que los pensadores, los filósofos y los científicos son sistematizadores estériles, hombres «exangües» que han perdido el contacto con las fuerzas de sus respectivas culturas. En consecuencia, Spengler desvaloriza a la razón y al análisis científico al compararlos con el sentimiento instintivo o «tacto fisonómico», único medio de abordar el aspecto positivo de la realidad, que él denomina de forma tan característica «el totemismo de la vida». Para él, las raíces de la evolución histórica, es decir, de la realidad histórica, no parten de la razón, sino de la «sangre».

De ser ello cierto, resulta evidente que la cultura sólo es producto del desarrollo racial y nada debe a la razón ni a cualquier tradición que trascienda los límites de la experiencia de un determinado pueblo. Pues cada cultura es un mundo en sí misma, y está herméticamente cerrada a toda

influencia exterior, siendo, por lo tanto, impenetrable para el resto del mundo. Pero herr Spengler no nos explica la forma en que él o cualquier otro logra captar el proceso de vida de un organismo diferente a aquel al que pertenece, aun admitiendo que ejercite su «tacto fisonómico». Pero esa idea es incompatible con el curso total de la historia humana, que es solamente un amplio sistema de intercambio cultural.

Sin embargo, yo escribo bajo el punto de vista de un firme creyente en la vida orgánica de la civilización y en la existencia de un movimiento cíclico de la Historia que determina las fases principales de las vidas de los pueblos. El momento es propicio para abandonar lo que herr Spengler denomina la opinión tolemaica de la Historia e iniciar una morfología científica de la cultura. Pero la nueva ciencia acaba prácticamente de nacer y resulta demasiado audaz intentar, con tanta premura, una detallada predeterminación de la Historia, tal y como la encontramos en *Der Untergang des Abendlandes*. La única forma de llevar adelante ese proyecto es la de seleccionar los hechos de una manera drástica, y aquí hay que observar que Spengler no ha podido evitar el escollo que representa la simplificación excesiva, causa del fracaso de tantas filosofías en la Historia.

Así, pues, aunque admitamos el principio de «la vida de los pueblos» como base del movimiento cíclico de la Historia, dudamos en atribuir los logros culturales del mundo a ocho o doce pueblos-cultura, cada uno de los cuales representa una civilización completa e independiente. En el proyecto Spengler no hay lugar para el intercambio y el complejo cultural y aún menos para la cooperación de diversos pueblos en la creación de civilización.

Siguiendo ese sistema, cabría considerar al mundo antiguo como la obra de la cultura de dos pueblos, el griego y el romano. El último acto vital de esa cultura sería la formación del imperio romano, una amplia labor de organización material. Y después de ello no queda sino petrificación y muerte. ¿Cómo podrán entonces explicarse los fenómenos culturales de la época imperial, es decir, el nacimiento del cristianismo, la filosofía de Plotino, las matemáticas de Doiphantus y las innovaciones arquitectónicas y artísticas? Herr Spengler aduce que sólo se trata de la labor de un pueblo nuevo. Corresponden a las primeras etapas del ciclo cultural árabe que empezó a desarrollarse bajo la corteza de la moribunda civilización clásica.

El mito heroico que señala el alborear de la conciencia de ese pueblo nuevo aparece personificado en los Evangelios y en la cristiandad primitiva, lo mismo que el de los griegos estaba encarnado en los poemas homéricos y en la mitología olímpica. El Panteón romano es el Urmoschee, el punto de partida de la arquitectura árabe, y Diophantus es un matemático tan ajeno a la geometría helénica como lo es el «mágico» espíritu arabesco de aquella cultura del espíritu «olímpico» y estatuario del helenismo.

¿Hasta qué punto se justifica el procedimiento de herr Spengler de considerar a una nueva cultura racial el *deus ex machina* que sirve para cortar los nudos de su problema histórico? Es cierto que los nuevos elemen-

tos que se introdujeron en las postrimerías de la civilización helena adolecían posiblemente de cierta influencia oriental, pero esa influencia no proviene de la energía naciente de un nuevo pueblo, sino de pueblos más antiguos cuyo desarrollo cultural era anterior al de los helenos. La fase «heroica» de la cultura árabe se revela en las leyendas de Antara, hijo de Sheddad; de Hatim et-T'ai, de Chanfara y de algunos otros héroes sedientos de sangre de la epopeya árabe; asimismo se observa en las guerras originadas por la rivalidad entre el caballo *Dahis* y la yegua *Ghabra*, y hay que reconocer que todo ello tiene más similitud con el espíritu de los poemas homéricos que con el sermón de la Montaña. Los Evangelios y el cristianismo primitivo pertenecen más bien a la última fase de la cultura judaica-aramea, la cual tuvo su etapa «heroica» mil años antes con las sagas de Sansón, Debora, Gedeón y otros muchos. Ese es el resultado de la simplificación de herr Spengler que le impide referirse a más de un pueblo cuando trata de explicar las circunstancias de una civilización determinada. En realidad, es imposible simplificar hasta tal punto una civilización, a menos que se trate de algunas de las más primitivas. Mientras los pueblos existan, poseerán una tradición cultural y, por insignificante y pasiva que ésta sea en relación con la cultura creadora del pueblo dominante en una civilización mundial, ejercerá profundas influencias y provocará reacciones apreciables. En su conocido ensayo sobre las *Revoluciones de la civilización*, el profesor Flinder Petrie aporta pruebas evidentes que demuestran que un solo pueblo, como el egipcio, atraviesa ciclos sucesivos de cultura, y aunque es probable que sin la influencia exterior o la infusión de sangre nueva, tales ciclos tenderían a convertirse en repeticiones estereotipadas de la cultura anterior (como posiblemente ocurre con la China moderna), también es cierto que al entrar en contacto tales repeticiones con una nueva civilización desarrollarían una gran potencialidad de influencia cultural.

Incluso en los aspectos externos de las cosas observamos la transformación que sufre la vida de un pueblo bajo la acción de algún invento o arte asimilado del exterior, como ocurre con la introducción del caballo entre los indios americanos por obra de los españoles.

Sin embargo, todavía ejerce una influencia más importante la difusión de nuevas formas del pensamiento. Es innegable que un filósofo como Aristóteles o un caudillo religioso como Mohammed son productos típicos de una determinada cultura, y no pudieron haber aparecido en un país y período que no fueran los suyos. No obstante, la influencia de esos hombres trasciende las fronteras culturales y raciales. Es cierto que el negro o el turco que se convierten al mahometanismo sufren al propio tiempo una transformación cultural: se forma un nuevo tipo cultural que no es ni la Arabia mahometana ni el pueblo pagano nativo. Pero el simple hecho de que tal proceso pueda tener lugar, es fatal para la teoría de Spengler, que se funda en ciclos culturales aislados e independientes. Además, admite de nuevo el principio de la causalidad y la oportunidad para el análisis racional, que Spengler supone desterrado para siempre. E incluso si niega que tal complejo sea una verdadera cultura y relega a los pueblos en cuestión

a la categoría de «Fellachenvolker» —pueblo Fellahin—, ¿cómo puede excluir de la cuna de la cultura el factor de las influencias intelectuales ajenas a ella?

Por ejemplo, al considerar el Islam no debemos considerar sólo la cultura de los árabes de Arabia, que fue la creadora del original estado islámico, sino también la cultura levantina, compuesta de elementos bizantinos, sirios y egipcios, antigua y madura civilización que influyó sobre el Islam desde su nacimiento; por otra parte, la cultura persa sassaniana ejerció su influjo sobre el Islam antes del tiempo de los Abbasidas; también podemos citar la cultura de Khorasan y Trans-Oxiana, fundamentalmente persa, pero conteniendo también un elemento griego-bactriano y afectada ciertamente por la acción del budismo indio; y, finalmente están los pueblos incultos, como los turcos, que estuvieron durante siglos en contacto con las civilizaciones persa y china; los bereberes, que en sus comienzos sufrieron la influencia de la cultura romano-helena, y, en último lugar, los negros. Todas esas culturas y pueblos aportaron su contribución a la civilización del Islam medieval en forma tal que, bajo la superficie uniforme del lenguaje, religión e instituciones arábigas, se operaba un proceso extraordinario de fermentación y cambio.

Insistiendo sobre este punto, consideremos el caso mucho más simple de nuestra cultura europea occidental. Esta se compone de diversos pueblos, con elementos raciales diferentes, y que cooperan en el desarrollo de una cultura que han heredado en común. Los ciclos-vida de esos pueblos no están forzosamente sincronizados ni reciben en igual proporción la influencia de la cultura común a todos ellos. Italia pertenece, por línea directa, a la tradición greco-romana, que afectó sólo superficialmente a la civilización de los países bálticos. Sin embargo, herr Spengler sostiene que toda nuestra civilización se debe a la obra de un solo pueblo: el alemán. En consecuencia, el primer ciclo-vida de su teoría no es el de las invasiones bárbaras, como deja entrever la situación paralela del mundo antiguo, sino el de la época de las Cruzadas, de la Nibelunglied y el Parsifal de Wolfram von Eschenbach. Ese error inicial desvirtúa toda la serie de analogías entre las culturas antigua y moderna. Compara la democracia ateniense con los Borbones en lugar de hacerlo con el Renacimiento italiano, la edad de Alejandro con la de Napoleón en vez de con la primera expansión europea en el siglo XVI, y la edad actual con la de las primeras guerras púnicas y no con la época imperial. De ahí el carácter depresivo de sus pronósticos, que nos conducirían a dedicar los próximos dos siglos a esta labor de organización material, que ya nos ha ocupado los últimos doscientos años.

Lo cierto es que, como nuestra civilización es la obra de varios pueblos, abarca necesariamente varios ciclos-vida paralelos. Sin duda el más representativo de todos ellos es el correspondiente a los franceses, situado entre la precoz madurez del italiano y la tardía del alemán. En muchos aspectos, Francia reviste para nuestra cultura la misma importancia que Hellas la tuvo para la de la antigüedad. Sin embargo, esto no es más que una apreciación de tipo medio que sólo tiene aplicación exacta a la zona cultural europea que se halla bajo influencia francesa.

Además, es evidente que para explicar el ciclo-vida de las civilizaciones no basta con poseer una fórmula para el ciclo-vida de cada pueblo, sino que hemos de comprender también las leyes del intercambio cultural y las causas del florecimiento y decadencia de las grandes culturas sincréticas, que son las que al parecer rigen el destino de los pueblos. Si consideramos el último período de una cultura desde este punto de vista, vemos que la fase a la que herr Spengler adjudica el nombre de «civilización» adquiere particular importancia. No se trata meramente de una época de petrificación y muerte, tal y como él la describe, sino el momento crucial en que la civilización se muestra más receptiva a la influencia externa. Por ejemplo, el verdadero significado del período romano-heleno no hay que atribuirlo a la decadencia, sino al sincretismo. Dos corrientes de cultura diferentes, que hoy denominaríamos «oriental» y «occidental», o «asiática» y «europea», utilizaron durante varios siglos el mismo cauce y se mezclaron entre sí hasta el extremo de formar una nueva civilización. Y esa mezcla de culturas no tuvo sólo importancia para el pasado por el hecho de representar el fin del mundo antiguo, sino que tuvo influencia decisiva en el futuro. Es cierto que la desaparición de una civilización antigua y la creación de otra quedó marcada por la separación de aquellas dos corrientes que volvieron a fluir separadamente hacia el Este y hacia el Oeste, como las nuevas culturas nacientes del Islam y de la Europa occidental, aunque el cauce central lo ocupara durante algún tiempo un pequeño torrente de civilización bizantina. Sin embargo, las dos corrientes culturales ostentaban todas las características de su origen común. La occidental fue moldeada por una religión procedente de Levante, y la oriental adoptó durante siglos la tradición de la filosofía y de la ciencia helénicas. Los mahometanos llevaron hasta la India a Aristóteles y Galeno, mientras que los cristianos los dieron a conocer en Escocia y en Escandinavia. La ley romana fue tan popular entre los canonistas medievales como entre los ulemas del Islam. Pero la razón de que el Islam participara de la cultura helenista-oriental de los tiempos romanos no significa ni mucho menos que la segunda tenga un origen árabe, como mantiene herr Spengler; la función de los árabes en las actividades culturales del Este, lo mismo que la de los alemanes en las del Oeste, es la de herederos y no la de creadores. Y así como el Este y el Oeste han heredado, cada uno a su modo, la cultura helénica, también han recibido la influencia de la tradición israelí. Es imposible concebir a la Cristiandad o al Islam, sin esa tradición, y ambos pretenden que ella es el origen remoto de su propia tradición. Está entretejida con la propia estructura del Corán y vive actualmente en la Europa moderna; y ciertamente en ningún lugar fue tan acusada como en la Escocia calvinista, en la Escandinavia luterana y en la Nueva Inglaterra puritana. Y precisamente en la Edad del sincretismo, en el período de madurez de la cultura heleno-oriental, fue cuando la tradición judía estableció esos nuevos contactos y encontró una oportunidad para manifestarse. A partir de entonces, las corrientes culturales se desarrollan separadamente, aunque todavía poseen el carácter indeleble adquirido durante el período decisivo de intercambio y fusión.

Para herr Spengler, toda esa red de influencias culturales es esencialmente externa, irreal y carente de vitalidad. Para él también el cristianismo de la Edad Media y el del período patrístico, el «cristianismo de Fausto y de los magos», para usar su propia expresión, son dos religiones diferentes que poseen terminología y hábitos comunes, pero que, sin embargo, cada una es la manifestación original de un alma individual. Y ello significa la *reductio ad absurdum* de toda su teoría, ya que implica el hecho de que la cultura occidental, aun en el caso de que no hubiera sido cristiana jamás ni hubiera recibido la herencia de las tradiciones culturales helena y romana, hubiera seguido un curso idéntico al que siguió en realidad, aun cuando sin las formas y nombres vacíos de significación. La filosofía relativista de la Historia concluye por negar la propia existencia de las relaciones, y disuelve la unidad histórica en una pluralidad ininteligible de procesos culturales, aislados y estériles.

Sin embargo, la recusación de la teoría de herr Spengler no entraña una negación de la realidad objetiva de la unidad cultural. Críticos filosóficos de *The Decline of the West (Decadencia de Occidente)*, tales como el señor R. G. Collingwood [1], tienden a considerar la Historia como si se tratara de un proceso perpetuo y universal de desarrollo mundial. El señor Collingwood mantiene que el concepto de cultura es puramente subjetivo y debe su existencia a la mentalidad observadora. «El ciclo es el campo de visión del historiador en un momento determinado.» «Nuestro sistema para crear períodos de Historia es el de concentrarnos sobre algún punto que, a nuestro parecer, sea particularmente revelador, y tratar de analizar su formación y desarrollo. Un fenómeno sorprendente atrae nuestra mente, por ejemplo, la vida de los griegos en el siglo v, y que se convierte en el núcleo de un grupo de investigaciones históricas sobre la forma en que se produjo y las razones por las que desapareció, así como las influencias que ejerció y asimiló.»

Mientras la cultura exista, se basará en la existencia de alguna idea dominante, y como quiera que toda idea tiene su antítesis, una cultura pasa forzosamente a otra por la evolución natural del pensamiento. En otras palabras, dos culturas sucesivas no son organismos independientes, sino la personificación de dos proposiciones complementarias en el proceso de la dialéctica neohegeliana.

Ese concepto idealista de la Historia resulta todavía menos satisfactorio que el relativismo antiintelectual de Spengler. Al igual que éste, aísla completamente a la historia de la ciencia y no admite la participación del biólogo y del antropólogo. Ya que si Spengler considera la cultura como un proceso de vida, físico y subconsciente, que sólo puede interpretarse de forma instintiva, el señor Collingwood elimina absolutamente los aspectos físico y material del problema y conceptúa el desarrollo cultural como un movimiento de ideas puramente espiritual.

En realidad, una cultura no es ni un proceso puramente físico ni un concepto ideal. Es un todo viviente, desde sus raíces incrustadas en el

[1] En *Antiquity* (3 de septiembre de 1927).

suelo, pasando por las vidas simples e instintivas del pastor, del pescador y del labrador, hasta el espléndido florecimiento de las obras artísticas y filosóficas. Es semejante al individuo que combina, en la unidad sustancial de su personalidad, la vida animal de la nutrición y la reproducción con las actividades superiores de la razón y del intelecto. No es posible disminuir la importancia del elemento material y no racional de la Historia. Cada cultura descansa en una fundación compuesta por el medio ambiente geográfico y la herencia racial que condiciona sus actividades superiores. La evolución cultural no es simplemente una evolución del pensamiento, sino que es sobre todo un cambio de vida. La decadencia de la cultura helénica no se debió a la desaparición de las ideas helénicas, no fue, como el señor Collingwood afirma, «un proceso que condujo a la idea astrológica por su lógica interna», sino que, por el contrario, la idea helénica no murió jamás, puesto que es eterna e imperecedera, y la decadencia de su cultura tuvo su origen en la creciente degeneración social, por la emigración del pueblo griego, del campo que le nutrió hacia el hervidero del cosmopolitismo urbano. Puede incluso suceder que una cultura anule a otra, como ocurrió con la destrucción de la civilización peruana por los españoles, y en los innumerables ejemplos de las culturas primitivas que se marchitaron al entrar en contacto con la civilización moderna. Pero no sólo las culturas inferiores mueren así. También se da el caso de civilizaciones urbanas altamente desarrolladas que son víctimas de invasores bárbaros, como las culturas florecientes de las provincias del Danubio que desaparecieron del mapa en el siglo V después de Jesucristo, o las ciudades del levante iraniano destruídas por los mongoles. El idealista pretende ver solamente en la Historia «la gloria de la idea reflejada en la historia del mundo»[1], y no obtiene resultados mejores que el Dr. Panglos con su optimismo mientras que por otra parte provoca a la manera de la dialéctica hegeliana, esa opinión opuesta y complementaria de Candide, según la cual, la Historia es un cenagal irracional donde la crueldad y la destrucción, la fuerza bruta y el oportunismo ciego campan por sus respetos.

No obstante, aunque la cultura está condicionada esencialmente por los factores materiales, éstos no representan todo. La cultura recibe su forma de un elemento racional o espiritual que trasciende los límites de las condiciones geográficas y raciales. La religión y la ciencia no mueren con la cultura a que pertenecieron, sino que se transmiten de un pueblo a otro y colaboran, como una fuerza creadora, en la formación de los organismos de la nueva cultura.

En realidad, la Historia tiene dos movimientos: uno, como demuestra herr Spengler, determinado por el proceso de vida de un pueblo dado en contacto con un medio ambiente geográfico definido, mientras que el otro es común a un número de pueblos diferentes y resulta de la síntesis política intelectual y religiosa y del intercambio cultural. Sólo considerando ambos movimientos se puede comprender la evolución general de la Historia y la presencia del elemento real de progreso e integración, que

[1] HEGEL, *Philosophy of History* (Trad. J. Sibree) (Londres, 1857), pág. 477.

es la razón de que las civilizaciones no formen mundos cerrados que se desconocen entre sí, sino escalones sucesivos en la vida de la humanidad.

1922-1929.

7. Arnold Toynbee y el estudio de la Historia

Concluído el *Estudio de la Historia*, del Dr. Toynbee, con la publicación de los últimos cuatro volúmenes (diez en total), nos es posible analizar toda la obra de forma comprensiva y formar una opinión sobre su significado y valor. Ello no representa una labor fácil. Es imposible emitir a la ligera un juicio sobre un trabajo de 6.000 páginas, donde la erudición y la firmeza de la exposición desempeñan un papel predominante. Tampoco es posible recurrir a los juicios de otros expertos, ya que éstos apenas existen, al menos en Inglaterra.

Lo que a primera vista llama nuestra atención es el hecho de que, por una parte, la obra ha constituído un éxito popular enorme, especialmente en los Estados Unidos, y, por la otra, que ha sido juzgada desfavorablemente y, a menudo, con dureza, por los historiadores profesionales, notoriamente en Gran Bretaña. Ello, tal vez, no sea sorprendente, puesto que hasta ahora las civilizaciones no se han considerado como temas apropiados de estudio histórico. La Historia se ocupó de las naciones e imperios, de los estados e instituciones, mientras que el estudio de las civilizaciones se cedió a filósofos y sociólogos.

Ese sistema era adecuado en el pasado, pues entonces los historiadores se preocupaban casi totalmente de los estados del mundo europeo que compartían la misma tradición cultural, mientras que el mundo oriental pertenecía prácticamente a la historia colonial. Pero hoy ya no se puede proceder así. La historia moderna ha de tener presente los conflictos y contactos entre civilizaciones tanto o más que si se tratara de naciones europeas. El hombre de la calle de nuestro tiempo quiere saber algo acerca de esas grandes sociedades mundiales que se han convertido en protagonistas del drama histórico, y el conocido libro de historia no facilita esa información. Dichas razones justifican ampliamente el estudio del doctor Toynbee y son causa de su popularidad. Pues tanto si aceptamos como si rechazamos sus conclusiones, creo que debemos admitir que el estudio de la Historia ha de incluir el de las civilizaciones, y que si la Historia se limita a analizar los estados y los pueblos de la Europa occidental y de América, forzosamente resulta incompleta y parcial.

Si el Dr. Toynbee hubiera emprendido un estudio comparativo de las civilizaciones existentes en el Este y en el Oeste y de los antecedentes correspondientes, habría rendido un servicio considerable. Pero, en realidad, ha hecho mucho más. Ha intentado estudiar todas las civilizaciones conocidas, al objeto de descubrir las leyes que determinaron su nacimiento y desaparición y conocer las perspectivas del futuro de la civilización. Ahora

bien, Oswald Spengler hizo la misma tentativa hace treinta años, y, a pesar de las acusadas diferencias observadas en el temperamento y la filosofía de ambos escritores, la teoría de Toynbee se asemeja, en su forma original, a la morfología de la cultura de Spengler. Ambos autores coinciden en su negación de la unidad de civilización y asimismo conceptúan a las civilizaciones como entidades autónomas que se diferencian marcadamente entre sí y del mundo de las sociedades primitivas que aparentemente les dieron la vida. Pero mientras que Toynbee estima que sus veintiuna civilizaciones son unidades de una misma especie, equivalentes desde el punto de vista filosófico y también contemporáneas, Spengler considera sus culturas como organismos en el verdadero sentido biológico, de modo que «la historia de una cultura es un duplicado de la historia de un ser humano o animal, árbol o flor».

No se puede evitar cierta admiración ante la lógica contundente con que Spengler edificó su teoría y el estilo y la locuacidad de su exposición. Sin embargo, esa brillante construcción adolece de sofistería. Si admitimos que las culturas son microcosmos autónomos, con su arte, religión, filosofía y ciencias propios, únicos e intransmisibles, ¿cómo puede evadirse el historiador de su propia cultura para examinar el proceso desde el exterior? Así, pues, la filosofía de la Historia de Spengler se contradice a sí misma. En ella se dice que el individuo no puede, bajo ninguna circunstancia, trascender los límites de la cultura a que pertenece, y, sin embargo, su propio autor viola su misma ley en un esfuerzo titánico por visualizar todas las culturas mundiales desde el exterior y descubrir la ley universal que gobierna su creación y decadencia, así como la evolución de los ciclos de vida.

Toynbee admite que ese *tour de force* filosófico es absurdo, y aunque sigue el mismo procedimiento bajo una forma distinta, nunca se atrevió a negar la existencia de ciertos elementos comunes a todas las civilizaciones ni el hecho de que la ciencia y la ética trascienden los límites de la civilización individual. Pero bajo tales circunstancias no se comprende cómo las veintiuna civilizaciones pueden ser equivalentes entre sí, puesto que, evidentemente, no están todas ellas situadas en el mismo plano en relación con sus logros científicos o desarrollo ético. Concedemos que toda civilización es un campo de estudio comprensible que merece ser totalmente analizado por lo que vale y no por las contribuciones que haya aportado a cualquier otra civilización, pero ello no demuestra que todas las civilizaciones sean equivalentes desde el punto de vista filosófico, como tampoco el hecho de que estudiemos los estados como entidades políticas autónomas implica que todos ellos hayan de ser iguales en función del valor político y del desarrollo social.

Así, pues, al leer los primeros volúmenes del Dr. Toynbee no puedo por menos que sentirme desconcertado ante la dificultad de reconciliar el absolutismo moral de sus juicios con el relativismo cultural de su teoría. Pero al menos tal dificultad se ha resuelto ahora con la publicación de sus cuatro últimos volúmenes, ya que en el primero de éstos y en la parte dedicada al tema de los estados e iglesias universales, Toynbee expone un principio inédito que modifica fundamentalmente sus opiniones originales

y transforma el carácter fenoménico y el relativismo de las culturas equivalentes de su *Estudio de la Historia*, a la manera de Spengler, en una filosofía unitaria de la Historia comparable a la de los filósofos idealistas del siglo XIX.

Ese cambio, que el contenido del quinto volumen ya hace sospechar, señala el abandono de su teoría original sobre la equivalencia filosófica de las civilizaciones y la introducción de un principio cualitativo personificado en las religiones superiores representativas de las especies más altas de la sociedad, que mantienen con las civilizaciones una relación similar a las de éstas con las sociedades primitivas. Así, pues, la teoría de la Historia de Toynbee deja de ser cíclica, como la de Spengler, y se convierte en una serie progresiva compuesta de cuatro etapas ascendentes que parten de las sociedades primitivas, atraviesan las civilizaciones primarias y secundarias y concluyen en las religiones superiores, en las que la Historia encuentra su meta definitiva. Según las propias palabras del autor, el estudio de la Historia llega a «un punto en que las civilizaciones, al igual que los estados sufragáneos del mundo occidental moderno, que examinamos al comienzo de esta investigación, cesan, consecutivamente, de constituir un campo de estudio inteligible y pierden su significado histórico, si bien siguen regulando el progreso de la religión» (v, VII, pág. 449).

Se trata de un cambio revolucionario, y para poder apreciar su pleno significado habremos de examinar la complicada tabla de civilizaciones y religiones que aparecen ordenadas por series en la Tabla 7 del volumen VII, y que demuestra la forma en que la nueva teoría del doctor Toynbee transforma su esquema original de los veintiún ciclos culturales, independientes y equivalentes. Su disposición es como sigue:

1. Las sociedades primitivas, que son innumerables.
2. Las civilizaciones primarias, que ahora son siete en lugar de cinco, debido a la adición de las civilizaciones arcaicas, recién descubiertas, del valle del Indus y del norte de China.
3. Las ocho civilizaciones secundarias, que se derivan de las minorías dominantes o del proletariado externo de las primarias, y que son: la helénica, la siríaca, la hittita, la babilónica, la índica, la sínica (o china clásica), la del mundo antiguo y la yucateca y la de Méjico en el Nuevo Mundo.
4. Las religiones superiores que, al parecer, son doce, desde el cristianismo y el islamismo hasta el culto de Isis y Osiris.
5. Las ocho civilizaciones terciarias, entre las que figura la nuestra, y que incluyen asimismo otras civilizaciones cristianas, la ortodoxa oriental y rusa, dos mahometanas, la iraniana y la arábiga, dos en el Lejano Oriente y la India.
6. Y, finalmente, las religiones superiores secundarias basadas en las civilizaciones terciarias y que incluyen aproximadamente doce movimientos religiosos orientales, como el sikhismo, el Brahmo Samaj, el bahaísmo y otras más.

Esa complicada clasificación de civilizaciones y religiones es extremadamente compleja y requiere un minucioso examen antes de llegar a

interpretarla en detalle. Pero por lo menos hay algo claro, y es que los movimientos cíclicos determinantes de la creación y decadencias de las civilizaciones no representan toda la Historia en conjunto. Están subordinados a un principio superior de universalidad espiritual, representado por las religiones mundiales. Así, pues, la Historia se hace una vez más progresiva y se fija un objetivo, es decir, se produce un proceso de evolución espiritual tal y como Hegel y otros filósofos historiadores idealistas del siglo XIX lo concibieron.

Ahora bien, ese concepto se asemeja mucho más que la teoría de relativismo de Spengler a la idea que el hombre ordinario tiene de la Historia. Pues aunque hayamos perdido el incurable optimismo de la doctrina del siglo XIX, todavía nos cuesta desprendernos de la creencia en la unidad histórica y en la existencia de normas comunes que nos sirvan para evaluar los logros y fracasos de las diferentes civilizaciones. Y creo que lo mismo se podría decir de los historiadores, pues aunque es verdad que han perdido ese concepto sublime de la Historia universal que sostenía lord Acton —concepto que ilumina la mente y da calor al alma y que es algo completamente diferente de la historia combinada de todos los países—, continúan creyendo en la unidad de la Historia y rechazan casi unánimemente el audaz relativismo histórico de herr Spengler.

Sin embargo, no creo que ni el hombre de la calle ni el historiador profesional estén dispuestos a aceptar la filosofía histórica del doctor Toynbee en su forma definitiva, ya que resulta demasiado abstrusa y técnica para el primero, y excesivamente especulativa e ideológica para el segundo. Pocos historiadores admitirán el sistema de clasificación que emplea para disponer sus veintiuna civilizaciones. Parece que la creación de tres civilizaciones distintas a base de tres o cuatro fases sucesivas de cultura china es una medida bastante arbitraria y lo mismo se puede decir de las tres civilizaciones cristianas, la occidental, la ortodoxa oriental y la ortodoxa rusa. Si todas ellas han de catalogarse como civilizaciones distintivas, ¿por qué ha de identificarse la civilización de Corea con la del Japón o qué razón existe para que culturas tan distintivas como las del Tíbet, Burma y Siam no ocupen un lugar independiente? Evidentemente, Rusia se encuentra más cerca de Europa y la Persia mahometana de la Siria mahometana que Tibet o Burma de India.

Y, sobre todo, el historiador no estará seguramente conforme con la decisión del Dr. Toynbee de anular las civilizaciones terciarias, sustituyéndolas por las religiones superiores. Según esa teoría, la civilización cumplió su propósito durante la segunda fase, al producir las religiones superiores. Al proceder así, afirma Toynbee, la civilización da por concluída su misión y cede su lugar a una forma de sociedad más perfecta: las iglesias universales. Por consiguiente, las civilizaciones terciarias no representan ninguna función histórica, pues son, simplemente, repeticiones superfluas de una fase histórica anterior y carecen de valor intrínseco para el historiador.

Como el autor explica en el volumen VII, página 448, el proceso histórico se compone de cuatro fases únicamente: 1) sociedades primitivas. 2) ci-

vilizaciones primarias; 3) civilizaciones secundarias; y 4) religiones superiores.

Ahora bien, es innegable que esta teoría provocará como ninguna otra el antagonismo del historiador corriente. Pues esas civilizaciones terciarias ofrecen el campo más propicio para la investigación histórica, de forma científica y moderna. Si, como Toynbee afirma, esas civilizaciones terciarias no significan nada» (v. VII, pág. 449), a efectos de su estudio, ello bastará para condenar su teoría de la Historia a juicio de los historiadores.

Ciertamente, cuesta creer que esas civilizaciones contemporáneas y recientes, carezcan de significado histórico cuando la civilización hittita y la del Yucatán siguen poseyéndolo. Ni siquiera el mismo Dr. Toynbee es muy coherente a este respecto, puesto que consagra una gran parte de su análisis de la Historia a esas mismas civilizaciones terciarias, especialmente a las dos culturas islámicas y a las tres cristianas. Y aunque una buena parte de lo que dice sobre la civilización occidental moderna tiene un sentido negativo y crítico, todavía queda mucho en el haber de esas civilizaciones que justifica su derecho a poseer significado histórico.

Estoy de acuerdo con la idea fundamental del Dr. Toynbee, en contra posiblemente de la opinión de la mayoría de los historiadores modernos, de que la civilización existe para servir a la religión y no el caso inverso. Pero ello no significa que la civilización haya de marchitarse para ser reemplazada por la Iglesia, de la misma forma que el Estado se esfuma para ser sustituído por la sociedad sin clases, como dice la teoría marxista de la Historia. Mientras la vida humana exista sobre la tierra, habrá civilizaciones y culturas, y el hecho de que una civilización acepte las verdades de una religión mundial no implica necesariamente que haya de transformarse en una iglesia.

Tampoco pueden las religiones superiores desinteresarse del destino de la civilización, porque si una religión es una realidad, debe esforzarse inevitablemente en transformar a la civilización con la que vive, según sus valores éticos y designios espirituales. Supongo que la objeción del doctor Toynbee acerca de tales civilizaciones se refiere al hecho de que representan un obstáculo para la unidad del mundo, pero eso es más bien una crítica de las religiones superiores que de las civilizaciones que ellas inspiran. A su parecer, el cristianismo y el islamismo no pueden triunfar debido a su carácter exclusivista, mientras que el budismo de Mahayana es el verdadero camino hacia la unidad espiritual puesto que admite la multiplicidad y uniformidad de las diferentes sendas que conducen a la realidad espiritual. Así, pues, su principio original sobre la equivalencia filosófica de las civilizaciones, viene a ser reemplazado por la equivalencia teológica de las religiones superiores.

Además, no creo que la reducción que hace el Dr. Toynbee de la Historia a la teología (para emplear la expresión de Roger Bacon) reciba la aprobación de los teólogos y de los estudiantes de la religión comparada. Por el contrario, las críticas de éstos seguirán un curso similar al de las censuras de los historiadores, pues así como éstos no pueden aceptar esa

lista de civilizaciones, aquellos titubearán ante la relación de religiones primarias y secundarias. En primer lugar, ya resulta difícil comprender por qué limita su categoría de religiones vivas al número de cuatro solamente: Cristianismo, islamismo, hinduísmo y budismo mahayana. Hay pocos eruditos en materia de religión que nieguen al judaísmo su derecho a ser considerado una religión viva. Y, por lo que se refiere al budismo, parece algo arbitrario excluir la forma de budismo predominante todavía en Ceilán, Burma, Siam y Cambodia, que en realidad parece tener más vida hoy día que el tipo Mahayana, que fenece en China y Corea y solamente sobrevive en Japón, Tíbet y Nepal.

El Dr. Toynbee justifica su selección con el hecho de que el budismo primitivo no es una religión viva, sino un fósil superviviente de la civilización índica, y asimismo considera al judaísmo como un fósil de la civilización siríaca. Pero cualquiera que sea la verdad sociológica de esa afirmación, no provee una base adecuada para un juicio religioso. Si el Torah o el Noble Sendero Octuple son medios espirituales, objeto de devoción y fe por parte de seres vivientes, aquéllas serán religiones vivas, por muy antiguas que sean y por muchas reminiscencias que posean de civilizaciones extinguidas.

Y si la limitación de la religión a esos cuatro ejemplos es censurable, todavía lo será más el intento del Dr. Toynbee de reducir esos cuatro ejemplos a uno, mediante un proceso de interpretación psicológica y de sincretismo teológico. Es fácil comprender que su repudio del principio de relativismo aplicado a la equivalencia filosófica de las civilizaciones le obligue a dirigirse a las religiones superiores para encontrar un principio que proporcione unidad a su análisis. Pues, como él mismo dice:

«La historia de la religión parece tener un carácter unitario y progresivo, que contrasta con la multiplicidad y reiteración de las historias de la civilización» (v. VII, págs. 425-6). Pero cuando quiere ir todavía más lejos y probar la identidad sustancial de todas las formas existentes de religión superior, incurre en el error de una simplificación excesiva, y cede a la tentación de forzar la evidencia con el fin de adaptarla a sus teorías.

Pues si su tesis original de la equivalencia filosófica de las civilizaciones ya presentó dificultades, las objeciones a la equivalencia teológica de las religiones superiores son aún más serias. Al estudiar las civilizaciones el historiador se desenvuelve en un terreno sujeto a limitaciones de espacio y tiempo que puede evaluarse en función de un criterio histórico. Pero cuando se trata de religiones mundiales penetra en un mundo que, por razón de su propia naturaleza, trasciende la esfera de la Historia y no se presta al análisis empírico. Así, pues, hay que estudiar esas religiones, en el mejor de los casos de forma teológica, y al hacerlo así vemos que no son ni idénticas ni convergentes, sino que proponen, por lo menos, dos alternativas y dos soluciones contradictorias del problema religioso.

Por una parte, las religiones del Lejano Oriente, el hinduísmo y el budismo mahayana, se adaptan bastante al ideal de sincretismo religioso del doctor Toynbee, pero, no obstante, niegan la significación de la Historia y crean un mundo quimérico de fantasías cosmológicas y mitológicas en

el que los eones y universos se suceden unos a otros en confusión deslumbrante, mientras que la unidad de Dios y la personalidad histórica de Buda se pierden en una nube de figuras mitológicas: Buddhas y Bodhisattvas, dioses y saktis, semidioses y espíritus. Por otra parte, las tres religiones superiores de Occidente, el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo, siguen un curso diferente. Su propia existencia está ligada a la realidad histórica de sus fundadores y al establecimiento de una relación única entre el Dios verdadero y su pueblo.

Así, pues, cualquier tipo de sincretismo que se estableciera entre las religiones de esos grupos tan distintos conduciría inevitablemente a la renuncia de las religiones monoteístas y a su absorción por las politeístas o panteístas. Tal proceso es inconcebible, y carecemos de pruebas históricas que lo hagan posible, mientras que los razonamientos teológicos no lo consideran ni deseable ni justo. Hasta ahora, la tendencia principal de la Historia ha tomado una dirección totalmente opuesta, y las religiones monoteístas exclusivas ensanchan firmemente su zona de influencia a costa de sus más acomodaticias rivales. Es cierto que las religiones secundarias superiores de Toynbee son en su mayoría del tipo sincretista, pero, a excepción del sikhismo, no han sabido afirmar su posición, y el mismo sikhismo debe su éxito a la fuerza militar y política y no a la religiosa.

De ahí se deduce que el principio de la equivalencia teológica de las religiones superiores tiene tanta razón de ser como la equivalencia filosófica de las civilizaciones. Con respecto a éstas, el Dr. Toynbee ha concluído por aceptar la diferenciación cualitativa de las culturas en la medida en que se subordinan a los fines espirituales superiores, y, a pesar de su escepticismo con respecto a la *raison d'être* espiritual de la civilización occidental, admite el sorprendente hecho de que ésta es el único representante permanente de las especies que no se encuentra en proceso de desintegración. Aunque no se puede afirmar absolutamente que nuestra civilización posea la fuerza o la sabiduría para crear un orden mundial por medio de la paz, tampoco es concebible la anulación de su labor, a menos que se destruya totalmente la civilización.

Ahora bien, así como la civilización occidental es el agente activo de la unidad mundial en los planos material, tecnológico y económico, el cristianismo trabaja desde hace 2.000 años por la unificación espiritual de la humanidad bajo el reino de Dios. Si el cristianismo fracasara, no creemos que el sincretismo oriental, como el budismo mahayana o el gnosticismo cristiano, pudiera reemplazarlo. El único rival realmente temible sería una contrarreligión como el comunismo, lo que equivaldría a la destrucción de todas las religiones superiores.

Es cierto que el despertar político de Asia y el resurgimiento del nacionalismo oriental han ido acompañados de una reacción lógica contra las actividades de las misiones occidentales, aunque ello no se deba a la resurrección de las religiones superiores del Lejano Oriente, y del budismo mahayana menos que ninguna, sino más bien a un fenómeno político inseparable del movimiento de revuelta contra el imperialismo y el colonialismo occidentales. En cuanto a las culturas superiores, la difusión de las

ideas occidentales ha sido más intensa durante los últimos veinte o treinta años que en cualquier otra época del pasado, y aunque ello no entraña la expansión de las religiones occidentales, sí implica la decadencia progresiva de las religiones culturales del Este, como el señor Nirad Chaudhuri indica acertadamente en su libro *The Autobiography of an Unknown Indian* (1951), una obra de gran valor para todo historiador que se interese en estas cuestiones.

Temo haberme extendido demasiado en este asunto. Sin embargo, creo que, aparte de su importancia e interés intrínseco, representa la culminación del trabajo del doctor Toynbee, y que, por tanto, esa obra ha de leerse en función de sus conclusiones. Pero, a mi juicio, esas conclusiones son prematuras. Al realizar su inmensa labor el doctor Toynbee se ha guiado por dos motivos paralelos: primero, por el propósito de la filosofía helénica de encontrar una *teoría*, una visión sinóptica del curso seguido por la civilización humana y, segundo, por la misión profética hebraica de justificar los caminos de Dios con respecto al hombre, y de hallar una solución religiosa al enigma de la Historia y a los problemas de la civilización moderna. Ambos motivos tienen raíces profundas en la tradición de la civilización occidental y no creo que nadie se atreva a poner en duda su potencialidad. Pero siempre existe el peligro de que el filósofo sienta la tentación de simplificar la multitud irracional y la idiosincrasia del mundo de la Historia, y de que el profeta pretenda anticipar el misterio del juicio divino, como hicieron los seguidores de Job al representar a la humanidad agonizante bajo las sanciones de la Historia.

Prácticamente todas las filosofías de la Historia se han apartado en una ocasión u otra del buen camino, en cualquiera de esas dos direcciones y, frecuentemente, en las dos. El hecho es que el estudio comparativo de las civilizaciones sólo ha sido posible en épocas muy recientes e incluso hoy día, a pesar de la ampliación progresiva de nuestro campo de visión gracias a la arqueología, a la prehistoria y a las investigaciones orientales, nuestro conocimiento sigue siendo fragmentario, desigual y parcial. Ello no es una razón para desanimarnos. Durante los mismos años en que el doctor Toynbee ha escrito sus volúmenes, ha tenido lugar una serie de descubrimientos que han arrojado nueva luz sobre los problemas históricos más importantes, a saber, el origen de la civilización superior del Cercano Oriente, los comienzos de la agricultura y de la domesticidad de los animales y el nacimiento de la comunidad del poblado y, finalmente, de la ciudad. Pero hasta que no se establezca la coordinación de esos descubrimientos y se proceda a completarlos debidamente, es imposible escribir con plena seguridad sobre la génesis de la civilización y las características que contribuyeron a diferenciar la civilización de la sociedad primitiva.

Y es ahí, precisamente, donde se equivocan los teorizantes de la civilización, puesto que al concentrar su atención en las civilizaciones superiores y en sus principales revelaciones suelen olvidar o desdeñar todo lo que es ajeno a ellas, con el resultado de que el abismo que separa a la civilización de la cultura primitiva se hace todavía más profundo. Spengler escribe acerca de esto: «El nacimiento de una civilización se anuncia por el des-

pertar de un alma poderosa que se abre camino por sí sola a través de las condiciones psíquicas de una humanidad perpetuamente primitiva: una forma que surge de lo informe, una existencia transitoria bien delineada procedente de lo ilimitado y permanente» [1]. El Dr. Toynbee tiende igualmente a establecer una diferenciación absoluta entre civilizaciones y sociedades primitivas, de acuerdo con su opinión original; las primeras son equivalentes entre sí, mientras que las sociedades primitivas son también equivalentes y se suceden interminablemente durante los cientos de miles de años en que la raza humana existe. Son incluso anteriores a la humanidad, puesto que, según él, «la existencia de la sociedad primitiva es una condición superimpuesta por la evolución del hombre y de la subespecie humana» (véase I, pág. 173; cf. v. VII, pág. 420-1 y nota).

Pero eso parece, simplemente, un abuso de los términos apropiados. Es cierto que las sociedades del hombre-mono eran primitivas, todo lo primitivas que se pueda imaginar. Pero no son sociedades en el mismo sentido que las humanas del mundo prehistórico o del mundo no civilizado de nuestros días. Todas éstas pertenecen al mismo mundo histórico de las civilizaciones superiores; poseen su lenguaje, cultura, religión y arte, y difieren entre sí en la misma o en mayor proporción de lo que difieren de las civilizaciones. No hay razón para relegarlas en masa a la parte inferior de la escala y agrupar en la superior a todas las civilizaciones. No forman, como Spengler imagina, una aglomeración amorfa de humanidad primitiva. Las formas superiores de la cultura neolítica, por ejemplo, se sitúan entre la cultura de los cazadores y la de los buscadores de alimentos, mientras que las formas más inferiores de cultura primitiva, tal y como las conocemos, por ejemplo, la de los australianos o la de los hombres de la maleza, no pueden compararse a las formas más perfectas de la subespecie humana.

Así, pues, al estudiar las civilizaciones no podemos permitirnos el desdeñar la existencia de los pueblos hermanos de cultura inferior. Tenemos más probabilidades de conocer la cultura mejicana si la comparamos con la cultura pueblo de la región suboccidental de los Estados Unidos, que cualquier otra civilización «secundaria» del mundo antiguo, como la de los hittitas o la de los griegos. Al relegar a esas culturas hermanas al estado de «proletarios externos», Toynbee priva a muchas de ellas de su verdadero significado y desvaloriza la contribución que han aportado a la cultura en general.

El hecho es que la civilización más simple y arcaica imaginable es un fenómeno mucho más complejo de lo que creen ciertos filósofos de la Historia. Indudablemente se basa en un proceso original de poder creador cultural por parte de un pueblo determinado. Pero al propio tiempo tiende a convertirse en una supercultura, una zona extensiva de comunicación social que domina y absorbe a otras culturas menos avanzadas o poderosas para agruparlas en un *oecumene*, en una sociedad internacional e intercultural; y esa expansión de la zona de comunicación es la característica

---

O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich, 1923), vol. I, pág. 153.

fundamental que distingue a la civilización de las formas inferiores de cultura.

Las civilizaciones superiores representan usualmente una fusión de dos tradiciones culturales independientes por lo menos, y aun cuando una de éstas es la que predomina y es, posiblemente, la más avanzada, ello no significa que se haya de relegar a la subcultura como si fuera un proletariado interno (que es lo que hace el doctor Toynbee), puesto que la palabra «proletariado» define a una clase dentro de la sociedad y no a una cultura o a una subcultura dentro de una civilización. De ahí que no me parezca posible estudiar las civilizaciones superiores de una forma satisfactoria, a menos que se analicen primero con exactitud sus distintos componentes culturales. En otras palabras, la base esencial para el estudio de la Historia no debe consistir en el análisis comparativo de las civilizaciones superiores, sino en el examen de las culturas que las constituyen, y para ello no hemos de adoptar el método sinóptico de los filósofos de la Historia, sino la técnica, más laboriosa y científica, de los antropólogos sociales. Algunos objetarán que eso no es posible a no ser que se posean fuentes informativas auténticas y de primer orden, como las del etnólogo moderno. Pero el prehistoriador ha adoptado, sin embargo, el método antropológico para estudiar las culturas del pasado remoto con resultados favorables, y no vemos por qué el historiador no puede hacer lo mismo con mayor razón, puesto que posee fuentes informativas mucho más completas.

Los antropólogos contemporáneos, como el profesor Evans Pritchard, han aceptado el principio del carácter esencialmente histórico de la antropología social e, inversamente, parece razonable que los historiadores comenzaran a prestar más atención a los métodos y a la contribución de la antropología social. Ahora bien, en sus recientes volúmenes, el doctor Toynbee reconoce expresamente la relación esencial que existe entre ambas disciplinas, e incluso se esfuerza en rechazar las distinciones que comúnmente se hacen entre las civilizaciones y las sociedades primitivas (véase IX, págs. 188-9 y nota).

Pero esa actitud sólo sirve para hacer más incomprensible su desprecio por los tipos inferiores de cultura. El único criterio de diferenciación que admite es el cuantitativo: las civilizaciones son mucho menores en número que las culturas primitivas, hasta el punto de que «las dos especies son comparables a los elefantes y a los conejos» (v. I, pág. 148). Pero, después de todo, no es el tamaño y la escasez lo que distingue al elefante y al conejo, y si los elefantes fueran conejos gigantescos no habría razón para crear una nueva ciencia de los superconejos, diferente de la que se ocupa de la especie normal. Lo que es más, esa diferencia cuantitativa parece menos acusada cuando se considera a la civilización, como ya he sugerido, como una comunidad o concatenación de culturas.

El caso de nuestra civilización occidental nos demuestra hasta qué punto pueden coexistir en una sola civilización un número de culturas multiformes e individuales, y tanto es así que podemos hablar de la cultura francesa o de la alemana como entidades distintas sin que por ello neguemos su participación en una civilización común. Al estudiar las civilizaciones

del pasado nos sentimos inclinados a desdeñar esas diferencias internas porque vemos el conjunto a través de un telescopio en lugar de un microscopio. Mi crítica fundamental con respecto al trabajo de Toynbee es que emplea demasiado el método «telescópico», cuando la verdadera ciencia de las culturas humanas ha de basarse en una técnica más «microscópica» de la investigación antropológica e histórica.

No obstante, la investigación telescópica del terreno que se estudia no carece de valor, especialmente si es practicada por un erudito que, como el doctor Toynbee, posee conocimientos inmensos e intereses culturales evidentes. Y no creo que haya ningún historiador o antropólogo social que al leer su obra no obtenga nuevas perspectivas sobre la naturaleza del problema que se plantea en las relaciones entre civilizaciones.

1955.

8. Eclipse de Europa

Desde la terminación de la primera guerra mundial se siente de forma creciente la necesidad de una historia universal. Las antiguas historias nacionales ya no bastan a una época que ha contemplado el derrumbamiento de imperios históricos como árboles podridos, y la creación de nuevos estados y nacionalidades como si fueran hongos. Y, sin embargo, parece dudoso que pueda escribirse ya una historia del mundo, en el sentido absoluto de la expresión. Quedan todavía demasiadas sendas inexploradas y otras muchas más que sólo se han investigado de forma parcial y arbitraria. Sobre todo, no existe público cultivado capaz de comparar las historias de las diferentes civilizaciones y de formar el correspondiente juicio. La historia oriental sigue siendo propiedad exclusiva de un número relativamente reducido de especialistas, conocedores expertos de las lenguas orientales, que carecen de una base común que sirva para aunar sus esfuerzos.

Dadas esas circunstancias, parece ser que a todo lo que podemos aspirar es a conocer la historia de una sola civilización y, a este respecto, la cultura europea es por supuesto el punto de partida más favorable para abordar la historia del mundo, pues su influencia transformadora sobre las otras culturas mundiales fue siempre superior a la de cualquier otra civilización oriental. Ello se debe en parte al hecho de que la situación geográfica de Europa ha favorecido singularmente el establecimiento de contactos culturales, sin olvidar el carácter dinámico que los pueblos europeos han manifestado siempre. Sin embargo, Europa puede ser considerada desde muchos ángulos diferentes, entre los que el geográfico no es ni mucho menos el más importante. Si se la conceptúa desde el punto de vista de la herencia cultural, Europa no es más que un eslabón entre el antiguo Oriente, origen de la civilización superior, y el Nuevo Mundo, de cultura cosmopolita y transoceánica. Aun en el caso de que excluyéramos tanto

el vasto campo de la antigüedad prehistórica como la cultura cosmopolita del presente siglo, nos encontramos con que hemos de considerar no una civilización sino tres. Primero, la cultura del Mediterráneo *orbis terrarum*, creada por los griegos y organizada y transportada al Occidente por los romanos; segundo, la cultura de la cristiandad medieval y, tercero, la de la sociedad de naciones europeas, en la forma que adoptó desde el siglo XV hasta el XIX.

Esta última es la única auténtica europea. La palabra «Europa», a pesar de su origen griego y su empleo exclusivamente ocasional en la Edad Media, tiene un significado fundamentalmente moderno, que introdujeron los escolares del Renacimiento para distinguir el nuevo *orbis terrarum* del antiguo. Cuando los países-cuna de la cultura helénica se perdieron para siempre, se comenzó a soñar en un nuevo florecer de la misma tradición clásica, primero en Italia y después en los países situados más allá de los Alpes. Y, por tanto, para ellos, Europa no era un continente, sino una sociedad, relativamente pequeña, de pueblos que compartían los mismos ideales de cultura literaria y de costumbres civilizadas. Y de esta forma los términos «Europa» y «Civilización» fueron equivalentes. Los turcos eran «bárbaros», pero también lo eran los moscovitas. Sir Thomas More y el Cardenal Pole eran personas humanas y civilizadas, pero también lo era Bessarion, el griego asiático.

Esa concepción ideológica de «Europa» persistió casi hasta nuestros días, de forma que a medida que la zona de comunicación se extendía la idea de Europa se ensanchaba con ella. Pero ahora que el mundo moderno pasa por un período de crisis cultural aguda que afecta a todos los continentes, razas y pueblos, aquellas sociedades que heredaron la tradición cultural occidental son las que más se resienten. Durante los últimos siglos, la expansión de los pueblos europeos mediante la conquista y la colonización, el comercio y la industria, la ciencia y la tecnología, sirvió para unificar como nunca al mundo y para establecer los cimientos de una civilización universal. Pero en el momento que el proceso llegaba a su punto crítico, el poder político y económico de Europa sufrió una profunda perturbación, engendrada por cuarenta años de guerra y revoluciones. Hoy día Europa ha perdido su hegemonía política y las grandes potencias del siglo XIX, o han dejado de existir o se han visto reducidas a la insignificancia por la aparición de los nuevos poderes del mundo, que controlan continentes enteros y cuentan su población por cientos de millones.

Además, el fin de la edad europea en la Historia no se debe solamente a la pérdida de fuerza política y económica por parte de los pueblos europeos, sino que también es resultado de la falta de fe en la exclusividad de la cultura europea y de la pretensión de los pueblos orientales y no europeos a elevarse a un plano de igualdad cultural. Ese cambio es definidamente revolucionario, pues hasta este momento la identificación de la cultura europea con la civilización era aceptable incuestionablemente tanto por el hombre de la calle como por el erudito y el científico. Hoy todo eso ha cambiado. No sólo ha resultado Europa empequeñecida por potencias gigantes a las que dió vida, sino que hay muy pocos pueblos,

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO
CATALOGACION

por incultos y débiles que sean, que admitan su superioridad en el campo cultural. Incluso los pueblos que, como quien dice, nacieron ayer en la oscuridad del barbarismo africano, se consideran a sí mismos iguales o superiores a los antiguos señores occidentales de la tierra.

Sin embargo, ese nuevo orden de igualdad cultural es de creación europea y forma parte de la herencia de Europa. La ola de derrotismo que invade a la Europa occidental y el nacionalismo agresivo de los pueblos no europeos, representan solamente un fenómeno secundario si se compara con los enormes cambios que transforman a la humanidad. Pero esos cambios se basan en la ciencia, en la tecnología, instituciones e ideas creadas e inventadas por el hombre occidental. El que ello ofrezca o no ventajas, ya es otra cuestión. No sabemos todavía si esas evoluciones significan la formación de un nuevo orden mundial, o si el hombre occidental ha creado, al igual que Frankenstein, un monstruo que acabará destruyéndole.

Para el cristiano, la respuesta depende principalmente de un número de factores espirituales, y sobre todo de saber si la nueva civilización es receptiva o no a la influencia del cristianismo. Pues el cristianismo es el eje del complejo cultural europeo en torno al cual giran los demás elementos, y mientras ese eje subsista, la continuidad de la cultura y la conservación de la herencia espiritual están aseguradas. Pero actualmente las perspectivas de un desarrollo semejante no son muy halagüeñas. La gran época de la expansión occidental lo fue también de secularización de la cultura occidental. Lo que en realidad se expandió fue: primero, la fuerza política y económica de Occidente; segundo, la tecnología y la ciencia occidentales y, tercero, las ideas sociales y las instituciones políticas occidentales. El cristianismo también acusó un movimiento de expansión, aunque mucho menor.

Durante el siglo XIX, el liberalismo, credo del progreso y del enciclopedismo, de la libertad y de la humanidad, fue la religión efectiva de la cultura occidental, y realizó una campaña triunfal de catequización en todo el mundo; en la India y en el Cercano Oriente, en Japón y China. Pero hoy es un ideal que se eclipsa y que ya no posee la fuerza necesaria para unir al mundo, pues la cultura cosmopolita del mundo moderno es como un cuerpo sin alma, y ese vacío lo ocupan nuevas ideologías totalitarias, como el comunismo, que amenazan con dividir al mundo en lugar de unirlo.

Ante estas circunstancias, parece, pues, improbable que Europa pueda transmitir su tradición cultural a los pueblos nuevos, de la misma forma que Roma pasó sus tradiciones al mundo medieval. Sin embargo, debe recordarse que las perspectivas en el siglo III d. J. no eran mucho mejores. El romano de aquella época, que presenció la impotencia del Imperio para detener las invasiones bárbaras en Occidente y el poder creciente de la monarquía persa en Oriente, no hubiera imaginado jamás que Roma se convertiría en el centro de un nuevo imperio espiritual occidental, ni que la nueva Roma del Bósforo, que aun no existía por aquel entonces, estaba destinada a mantener la tradición del imperio y de la cultura greco-cristiana durante más de un milenio.

El hecho es que las causas políticas y económicas no son las que determinan únicamente, ni siquiera en forma predominante, el destino de la civilización. La edad de la decadencia del imperio romano fue también una edad de resurrección espiritual que allanó el camino no sólo para la llegada de la cristiandad medieval, sino también para la de las culturas bizantina e islámica. En realidad fue la gran vertiente que dividió las corrientes de cultura occidental y oriental y determinó los canales por los que éstas fluyeron durante mil años.

Ahora bien, nuestra propia época es un período de transición. Las fronteras entre el Este y el Oeste se transforman y un nuevo mundo emerge dolorosamente de las ruinas del antiguo. No obstante, lo más importante no es el cambio en el equilibrio de las fuerzas y en las relaciones internacionales, sino la transformación más profunda que tiene lugar bajo la superficie de los acontecimientos políticos y que adivinamos de una forma casi subconsciente. Pues las fuerzas espirituales de las que dependen la vitalidad de una civilización se manifiestan a menudo por medios inesperados que suelen escapar a la atención de publicistas historiadores. Para poder descubrirlas es preciso considerar a nuestra civilización como un conjunto, tanto por lo que se refiere al pasado como al presente, y deducir cuáles son los elementos formativos del proceso cultural occidental y hasta qué punto viven hoy día.

Ahora bien, la civilización de Occidente es la personificación de una tradición doble. En primer lugar hereda las tradiciones culturales clásicas de los mundos romano y heleno, y en segundo, es la sucesora de la Cristiandad y de una tradición religiosa que retrocede, más allá del mundo clásico, hasta el antiguo Oriente. Es decir, por una parte Europa recibe la tradición de la filosofía y la ciencia griegas y la de la ley y la literatura romanas; y, por la otra, sus valores morales y sus ideales espirituales; su concepto de Dios y hombre, de providencia divina y de responsabilidad humana. Ambos elementos coexisten, bien bajo tensión o en equilibrio, en cada una de las etapas del desarrollo cultural occidental. Hay períodos en que uno de ellos parece prevalecer e incluso excluir al otro ya que la tradición cristiana dominó en la primera mitad de la Edad Media y la tradición clásica en la edad del Renacimiento. Para emplear una expresión de la biología, son elementos alternativamente dominantes y retráctiles en toda cultura; y el elemento que es retráctil durante toda una era de civilización puede volver a emerger posteriormente para dominar la civilización del futuro. Pero el segundo elemento está siempre presente y contribuye de forma esencial a los logros de su compañero dominante, como por ejemplo, el trabajo de Santo Tomás hubiera sido imposible sin la contribución helénica de Aristóteles, y el drama renacentista en Inglaterra y España tiene una deuda inmensa tanto con el pasado cristiano como con la tradición clásica.

Pero podría objetarse que ése no es el caso por lo que a la edad moderna se refiere; que las realizaciones del Occidente, tanto en el campo científico y tecnológico como en el político o en el de la reforma social, representan un cambio revolucionario en la historia humana y no deben nada al

pasado. Es cierto, indudablemente, que la ideología secular, que tanto contribuyó a formar la opinión pública occidental durante los dos últimos siglos, inculcó esa idea y quitó importancia o condenó a los elementos tradicionales de la cultura occidental. Sin embargo, esa actitud tuvo un carácter parcial, y estuvo determinada por los requerimientos temporales de partidos y clases que entraban frecuentemente en colisión en el *ancien régime*. Pero, desde el punto de vista estrictamente histórico, no puede negarse que las innovaciones más recientes de la cultura occidental tienen sus raíces profundamente arraigadas en el pasado europeo.

Incluso el movimiento liberal, con su idealismo humanitario y sus creencias en las leyes naturales y en los derechos del hombre, debe su origen a la unión irregular de la tradición humanista y a un idealreligioso que encontró inspiración en los valores morales cristianos, pero no en la fe cristiana. Como he expuesto en mi libro *Progreso y Religión*, la formación del liberalismo y del humanitarismo, que tuvieron tan enorme importancia en la historia del mundo moderno, deben su ímpetu espiritual a la tradición cristiana que intentaron reemplazar. Y al desaparecer esta tradición, el impulso espiritual se perdió y el liberalismo fue sustituído, a su vez, por la crudeza y la ideología amoral del estado totalitario.

De la misma forma, el movimiento científico moderno fue un producto de la cultura humanista occidental, cuyas huellas son todavía visibles hoy día. Sin duda la tecnología moderna puede desprenderse totalmente de la cultura humanista, y emplearse como un medio puramente instrumental que sirva los intereses de cualquier potencia para un propósito determinado. En consecuencia, cabe que la utilicen tanto para la destrucción como para el servicio del hombre, como es el caso, con toda evidencia, del desarrollo de la energía atómica para crear armas destinadas a la destrucción en masa. Pero ello no es aplicable a la ciencia en general, pues hay muchos científicos que conocen perfectamente las contradicciones trágicas entre los ideales humanistas que inspiraron a la ciencia occidental y la perversión de la tecnología científica cuando se emplea simplemente como instrumento de fuerza, con las consecuencias catastróficas que nadie ignora.

Además, éste es sólo uno de los aspectos de la ciencia moderna. El mismo espíritu que impulsó al hombre a la conquista científica de la naturaleza y condujo a la unificación material del mundo produjo también una nueva interpretación de la naturaleza humana y el descubrimiento e investigación del mundo de la cultura humana.

Uno de los resultados más sobresalientes de esa investigación de la cultura por la ciencia occidental es el nuevo conocimiento adquirido sobre las antiguas civilizaciones orientales. La mayoría de las historias de la civilización occidental no presta la atención suficiente a ese aspecto extraeuropeo de la herencia de Europa. Si comparamos nuestra propia cultura con la del mundo romano-helénico en sus últimas fases, vemos que lo más significativo no es lo que sucede en la propia Europa, sino los cambios que tienen lugar en la zona exterior de expansión occidental. Pues las últimas etapas de la penetración de la cultura europea en Asia constituyen un proceso de no menor importancia que el de la penetración helena en

el antiguo Oriente. Pero en gran parte de los relatos históricos sobre la Europa moderna se dice poco o nada acerca de ese proceso, y, sin embargo, existe. Prueba palpable de ello es la enorme difusión de las misiones cristianas en el Este, y las realizaciones de los grandes arqueólogos, filósofos y orientalistas occidentales que han revelado e interpretado las literaturas y culturas orientales. Sin embargo, esa gran labor, iniciada en el siglo XVI por Matteo Ricci, que llevó por primera vez la ciencia occidental a China y reveló la cultura china a Europa, seguramente no es menos notable que la de los conquistadores o la de los políticos. No sólo sirvió para ensanchar las fronteras de la civilización occidental y proporcionar las bases para un nuevo entendimiento entre el Este y el Oeste, sino que transmitió a los pueblos no europeos nuevos conocimientos sobre su propio pasado. Sin ellos, el Oriente seguiría desconociendo la grandeza de su herencia, y el recuerdo de las primitivas civilizaciones asiáticas hubiera quedado enterrado en el polvo.

Esa es una herencia perdurable para todo el mundo, el oriental como el occidental, por encima de ideologías políticas y de imperios económicos. Actualmente se acostumbra a conceptuar las relaciones Este-Oeste en términos de explotación colonial o de reacciones nacionalistas, y si ello fuera todo la herencia europea se podría dar por perdida, lo mismo que las concesiones petrolíferas y las inversiones de capital que actualmente están siendo expropiadas. Pero la herencia cultural de Europa no se confina a ésta, como tampoco la herencia del mundo clásico se redujo al Mediterráneo. Aun cuando la hegemonía política de Europa haya desaparecido, América y Asia poseen todavía la cultura europea, al igual que Europa occidental y el Medio Oriente heredaron las tradiciones de las culturas romana y helena a la desaparición del imperio. La herencia permanente de Europa, como la del helenismo, es de tipo espiritual e intelectual, y ha cambiado al mundo porque ha hecho evolucionar las mentes de los hombres. La pérdida de poder no equivale a la de conocimiento, y aun cuando Europa cese de ser el centro del poder mundial, las fuerzas intelectuales y espirituales que tuvieron su origen en Europa continuarán ejerciendo su influencia en el mundo, tanto si los nuevos dueños universales reconocen o no sus deudas. La influencia del helenismo no concluyó con la conquista romana de Grecia, ni siquiera con la caída de Roma o la del imperio bizantino; y así debe ser con la herencia de Europa.

El desarrollo creador de esa herencia depende de la vitalidad de las fuerzas espirituales que inspiraron las realizaciones de la cultura europea: la tradición religiosa del cristianismo y la tradición intelectual del humanismo. Y éstas todavía viven hoy. Viven dentro y fuera de Europa. Por una parte, en la Iglesia católica y, por la otra, en la tradición occidental de la ciencia, de la erudición y de la literatura. Y son esos poderes a los que debemos dirigirnos para la creación de una nueva civilización mundial que una a las naciones y continentes en una comunidad espiritual que abarque a todos y a todo.

1954.

COTINUIDAD Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE CHRISTOPHER DAWSON

Notas por JOHN J. MULLOY

Al considerar el desarrollo del pensamiento de Christopher Dawson durante un período de treinta y cinco años, del que este libro se ocupa, no puede por menos de asombrarnos la notable continuidad de los conceptos fundamentales con que aborda el estudio de la cultura y de la historia del mundo.

Un ejemplo significativo de esa continuidad es su concepto de la naturaleza de la civilización, que utiliza como instrumento de crítica con respecto a Spengler en 1922 y a Toynbee en 1955. Dawson descubre que ambos autores simplifican excesivamente ese concepto y no saben apreciar las contribuciones que una civilización recibe de los pueblos de cultura inferior, bien sean vecinos suyos o se hayan incorporado a ella.

Primero, en 1922, cuando habla de las dificultades con que tropieza la teoría de Spengler sobre la Historia: «En el proyecto de Spengler no hay lugar para el intercambio y el complejo cultural y aún menos para la cooperación de diversos pueblos en la creación de civilización..... ... Ese es el resultado de la simplificación de herr Spengler, que le impide referirse a más de un pueblo cuando trata de explicar las circunstancias de una civilización determinada. En realidad, es imposible simplificar hasta tal punto una civilización en tal proporción, a menos que se trate de algunas de las más primitivas. Mientras los pueblos existan, poseerán una tradición cultural y, por insignificante y pasiva que ésta sea en relación con la cultura creadora del pueblo dominante en una civilización mundial, ejercerá profundas influencias y provocará reacciones apreciables.» [1]

Treinta y cinco años más tarde, la misma idea sobre la complejidad de

[1] Ver anteriormente: *Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones*, págs. 279' 289.

los elementos de una civilización es la que constituye la base de la crítica que Dawson hace de la noción de la Historia del doctor Toynbee. Y a causa de esa complejidad, los filósofos de la Historia necesitan la ayuda de la sociología y la antropología si pretenden llegar a conclusiones valederas sobre la naturaleza y el desarrollo histórico de las culturas superiores:

«El hecho es que la civilización más simple y arcaica imaginable es un fenómeno mucho más complejo de lo que creen ciertos filósofos de la Historia. Indudablemente se basa en un proceso original de poder creador cultural por parte de un pueblo determinado. Pero al propio tiempo tiende a convertirse en una supercultura, una zona extensiva de comunicación social que domina y absorbe a otras culturas menos avanzadas o poderosas, para agruparlas en un *oecumene*, en una sociedad internacional e intercultural; y esa expansión de la zona de comunicación es la característica fundamental que distingue a la civilización de las formas inferiores de cultura.

»Las civilizaciones superiores representan usualmente una fusión de dos tradiciones culturales independientes por lo menos, y aun cuando una de éstas es la que predomina y es posiblemente la más avanzada, ello no significa que se haya de relegar a la subcultura, como si fuera un proletariado interno (que es lo que hace el doctor Toynbee), puesto que la palabra «proletariado» define a una clase dentro de la sociedad y no a una cultura o a una subcultura dentro de una civilización. De ahí que no me parezca posible estudiar las civilizaciones superiores de una forma satisfactoria, a menos que se analicen primero con exactitud sus distintos componentes culturales. En otras palabras, la base esencial para el estudio de la Historia no debe consistir en el análisis comparativo de las civilizaciones superiores, sino en el examen de las culturas que las constituyen, y para ello no hemos de adoptar el método sinóptico de los filósofos de la Historia, sino la técnica, más laboriosa y científica, de los antropólogos sociales» [1].

Aunque esa continuidad del pensamiento de Dawson ya es de por sí altamente sorprendente, como se ve por las citas anteriormente indicadas, se ha producido además un proceso de desarrollo que ha servido para dar profundidad y amplitud a sus ideas originales, hasta el punto de llegar a prestar especial atención a ciertos temas que antes le habían pasado casi desapercibidos. La clasificación de las culturas y la situación del lenguaje dentro de la cultura son dos problemas que Dawson ha estudiado recientemente con gran amplitud (en este ensayo nos referimos más adelante a su opinión sobre el lenguaje); pero posiblemente el ejemplo más impresionante del desarrollo de la sociología de Dawson es la actitud que adopta ante la importancia del elemento intelectual en la supercultura o civilización.

En la crítica que hace de las opiniones de Toynbee, y que acabamos de citar, se observará que Dawson opina que la expansión de la zona de

[1] Ver anteriormente: *Arnold Toynbee y el estudio de la Historia*, págs. 290-300.

comunicación es la característica esencial que diferencia a la civilización de las formas inferiores de cultura. Ahora bien, la expansión de esa zona equivale normalmente a la expansión geográfica del control político o de la fuerza militar de una civilización. ¿Cómo debemos evaluar entonces el hecho de la expansión geográfica? ¿Como un signo de que la civilización empieza a perder sus calidades culturales y degenera en mero cosmopolitismo, o como una indicación de que ha sido capaz de transmitir sus valores básicos y su perspectiva de la vida a otros pueblos?

Hay algo de verdad en ambas interpretaciones de la expansión geográfica de una cultura, y sin duda la solución válida diferirá según las circunstancias de cada caso. Sin embargo, debemos observar que en la opinión del doctor Toynbee: «La historia de casi todas las civilizaciones proporciona ejemplos en que la expansión geográfica coincide con una deterioración de la calidad.» Y de nuevo: «Con frecuencia, la expansión geográfica es concomitante de la decadencia real y coincide con una "época de inquietud" o un estado universal; ambos son fases de la decadencia y desintegración» [1]. Y la razón de ello es que la expansión geográfica está relacionada íntimamente con el militarismo, al que Toynbee atribuye «las causas del derrumbamiento de las civilizaciones» [2].

Pero lo realmente significativo en esta cuestión, por lo que se refiere al cambio en el pensamiento de Dawson, es el hecho de que en sus primeros ensayos en 1920 tendió a considerar la expansión geográfica de una cultura como algo que se conseguía a costa de la calidad cultural, mientras que en sus recientes artículos, publicados en 1950 y siguientes, se muestra inclinado a realzar los logros de las civilizaciones, ya que, a su parecer, han servido para formar nuevas zonas de comunicación y para hacer a otros pueblos partícipes de sus valores culturales.

Así, pues, en el quinto ensayo de este volumen (publicado por primera vez en 1924), se refiere a la supercultura helénica y a su expansión geográfica en Asia como «una creación mecánica y externa en comparación con el impulso interno que originó la ciudad estatal griega». Ve en ella una combinación del progreso superficial y abstracto, con la decadencia vital de la calidad de cultura que importa, de forma que «el desvanecimiento de la vida intensa y altamente distintiva de las ciudades estatales» dio como resultado «una sociedad cosmopolita y disforme, sin raíces en el pasado ni contactos con una región determinada; una sociedad que tenía mucho de común con cualquiera de las grandes ciudades que se encontraban desde Mesopotamia hasta la bahía de Nápoles» [3].

En sus observaciones de estos últimos años, aunque no desautoriza su análisis sobre las causas de la decadencia de las ciudades estatales griegas, juzga el carácter de la civilización helénica de forma algo diferente. Precisamente el hecho de que la supercultura helénica pudiera transmitirse a pueblos cuyo origen no fuera griego, le daba una vida interior que le per-

---

[1] ARNOLD TOYNBEE, *A Study of History* (Compendio de Somerwell, Oxford, 1946), págs. 191, 190.

[2] *Ibidem* pág. 190.

[3] Cfr. anteriormente, págs. 52, 53 y 54.

mitía trascender el destino, la decadencia o el derrumbamiento que pudieran sobrevenir a las ciudades estatales de la región donde el helenismo tenía su origen. Dawson dice en una carta que me dirigió el 18 de enero de 1955:

«Respecto a la supercultura y a la cultura orgánica, he cambiado, en cierto modo, de opinión estos últimos años, y quisiera introducir algunas modificaciones considerables en lo que escribí acerca de la cultura helénica en *Progreso y Religión* (parte del quinto ensayo que hemos citado, fue añadida más tarde a ese trabajo). Como ya dije en *Progreso y Religión*, es cierto que la cultura helena decayó a causa de la descomposición del subsuelo orgánico de las culturas regionales. (El caso del helenismo es único, pues no creo que haya otra cultura en la que la unidad regional, el *polis*, sea al propio tiempo el órgano de una cultura superior.)

Por otra parte, no estoy de acuerdo con Toynbee en que la expansión geográfica coincida, normalmente, con la decadencia cultural. El proceso *normal* es precisamente el caso inverso. Por ejemplo, la gran edad de la cultura medieval fue también la de la expansión territorial de la cultura franconormanda, y la gran edad de la cultura española correspondió a la de la expansión territorial ibérica, cesando de existir la última dos generaciones antes que la primera.

Igual ocurre con la cultura europea occidental en general, es decir, la edad de expansión fue la misma que la de las realizaciones culturales.

En cuanto a la cuestión de si las superculturas están sujetas a factores de crecimiento o decadencia (en su crítica de 1920 parecía indicar que ése era el caso de la supercultura helénica), Dawson define su posición como sigue:

«Yo diría que *Atenas* se desintegró entonces (el siglo IV a. de J. C.), pero de ninguna forma el helenismo. En general, no creo que las civilizaciones tengan ciclos-vida. Los pueblos sí los tienen, y también las culturas, puesto que están ligadas al pueblo. Pero considerando que la civilización se convierte en una supercultura y se transmite a un número indefinido de pueblos, su desarrollo trasciende el sistema cíclico».

Y dice de nuevo en la misma carta que contiene el pasaje arriba citado (1 de enero de 1955):

«La supercultura, que es una civilización mundial como el helenismo, la cristiandad y el islamismo, es potencialmente universal y eterna, y sólo muere cuando la destruyen las bombas atómicas o cuando la absorbe otra civilización mundial de mayor importancia que ella».

En otro pasaje de esa carta del 1 de enero de 1955 se esfuerza en señalar las diferencias entre su opinión y la de Spengler con respecto a los elementos intelectuales y orgánicos de una civilización:

«Creo que Spengler se daba perfecta cuenta de la existencia de esas culturas universales que llamamos civilizaciones, pero el caso es que no le agradaban. Pensaba que una cultura muere tan pronto como empieza a difundirse, mientras que yo diría que la cultura alcanza el máximo nivel

de su existencia cuando empieza a transmitirse mediante la enseñanza».

Debe observarse que el empleo que hace Spengler del término civilización difiere del de Dawson, puesto que Spengler lo aplica a la última fase de la cultura que él considera, como un período de petrificación y muerte en el que el impulso creador del pueblo que dio origen a la cultura se extingue; mientras que Dawson opina que la civilización trasciende los límites de la cultura regional que le dio vida, para agrupar a varios pueblos en una nueva unidad supercultural. Para Dawson, la última fase de la cultura, tan poco apreciada por Spengler, es un período de gran valor seminal para el futuro, pues es precisamente entonces cuando la cultura «establece nuevos contactos y tiene más oportunidades para manifestarse», y, durante ese «período decisivo de intercambio y fusión» impone su carácter de forma indeleble en las culturas que se van formando dentro de su ámbito [1].

Finalmente, quisiéramos observar que la opinión actual de Dawson con respecto al elemento intelectual de la civilización encierra un sentimiento favorable a la educación en los contactos interculturales, puesto que la civilización logra una universalidad relativa, es decir, trasciende los límites de su región de origen gracias a un proceso por el que enseña a otros pueblos cuáles son sus valores fundamentales.

Desde la publicación en 1948 de su último volumen, dedicado especialmente al análisis de la cultura (la primera serie de las Conferencias Gifford, *Religión y Cultura)*, Dawson explora los nuevos campos de investigación bajo muy diversos aspectos, incluyendo el problema de una clasificación adecuada de las culturas: por ejemplo, la forma de diferenciar las subculturas de las culturas regionales y éstas de las culturas nacionales y de las civilizaciones. En la correspondencia que mantiene conmigo y que se publicará oportunamente, examina este y otros asuntos con espíritu crítico, habiéndose ampliado su pensamiento sociológico considerablemente, y formulando los principios en que se basa con mayor precisión.

Sociología e historia

Como ya hemos observado más arriba, el interés de Dawson por las perspectivas más amplias de la historia del mundo se complementa con el examen de factores menores de carácter local que intervienen en los movimientos de la evolución histórica: la estructura de la unidad social primaria, la relación entre el grupo regional y su medio ambiente, la forma en que la región afecta a la opinión que el pueblo tiene de la vida, y las contribuciones constitutivas que los diferentes pueblos regionales aportan a las unidades culturales superiores llamadas civilizaciones. Es posible que su meta definitiva sea la de hallar un medio de demostrar la afinidad entre esas unidades culturales superiores en el movimiento de la historia

[1] Ver anteriormente, pág. 386. Para una información más detallada sobre esas diferencias, ver el ensayo completo sobre *Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones*, págs. 279-289.

del mundo, aunque supone que no será posible comprender esa afinidad hasta no haber examinado aquellos hechos que pertenecen usualmente al terreno de la sociología y de la antropología, disciplinas que estudian la evolución social de una forma más restringida que el historiador cultural.

Su interés por el primero de esos factores, la unidad social primaria, se manifiesta en ciertos temas que parecen enlazarse unos con otros a lo largo de sus trabajos de análisis histórico. Uno de ellos trata de la influencia que las sociedades tribales y campesinas ejercen en la cultura propia y en la superior de la ciudad. Por ejemplo, según él, las civilizaciones arcaicas de Egipto y Mesopotamia son el resultado del «ethos» de la sociedad campesina y sus triunfos estuvieron condicionados por el mismo [1]. Y mantiene asimismo que es imposible comprender las civilizaciones clásicas de Grecia y Roma, a menos que se las considere como la unión de la antigua civilización ciudadana del Este con la estructura tribal de las bandas guerreras bárbaras que invadieron la región mediterránea a fines del segundo milenio antes de Jesucristo [2]. Y como ejemplo final, considera que la cultura medieval resultó de la unión de la cultura clásica de las ciudades mediterráneas con las culturas tribales del norte de Europa, a través de los servicios de la Iglesia [3].

El interés incansable de Dawson por la unidad social primaria y por la influencia que ésta ejerció en el desarrollo cultural aparece patente en una carta reciente de él, en la que hace ciertos comentarios sobre los estudios que están llevando actualmente a cabo los socios del *American Anthropologist* acerca de la villa campesina, en diferentes partes del mundo:

«Tales estudios refuerzan mi convicción sobre la importancia de la villa como unidad primaria de cultura y muestran asimismo que las culturas superiores se basan en diferentes tipos de sociedad aldeana; no obstante, queda por dilucidar todavía si la diferencia entre las culturas superiores puede explicarse mediante la diferencia entre las unidades primarias, o a la inversa.»

También parece que esos estudios tratan de establecer ciertas diferencias generales entre el poblado europeo o del noroeste de Europa y los de Asia y Africa. En éstos la población pequeña parece formar parte de un grupo humano mayor, es decir, existe todavía un elemento tribal importante en las sociedades africanas y asiáticas que ya ha desaparecido de Europa, excepto en ciertas regiones. Me pregunto si la desaparición de ese elemento de Europa se debe al desarrollo excepcional de la familia monógama, que se ha convertido en la fundación de la sociedad. (Carta del 7 de septiembre de 1955.)

La importancia del medio ambiente físico con respecto al desarrollo cultural y social de un pueblo es otro principio esencial que Dawson, como historiador cultural, sostiene en unión de los antropólogos. La prueba

---

[1] Ver capítulos V, VI y VIII de *The Age of the Gods.*

[2] Ver anteriormente: *Orígenes de la civilización clásica*, págs. 117-122.

[3] Ver *The Making of Europe*, especialmente los capítulos V y XI; y también el capítulo IV del análisis de Dawson, sobre la sociedad y cultura tribales.

evidente de que admite la influencia de la región es la de que atribuye la diversidad del desarrollo cultural europeo a la naturaleza del continente europeo y a su construcción geográfica particular: valles innumerables, penínsulas separadas entre sí por cadenas montañosas, pero enlazadas por el mar, etc. Así resulta que «los caminos del mar han constituído la red de comunicaciones de la civilización europea, pues ellos por sí solos han hecho posible la combinación de la independencia regional con el incentivo del intercambio comercial y con las influencias mutuas múltiples, que son a las que Europa debe la riqueza y variedad de su vida cultural» [1].

«Por otra parte, a juicio de Dawson, cuando un pueblo pierde contacto con la región que ocupa, comienza a manifestarse la decadencia cultural. Pues las características particulares de una sociedad local son también el medio del que se nutre la cultura al ponerse en contacto con las realidades de la naturaleza. La decadencia de las ciudades estatales griegas en la península helénica en los siglos IV y III antes de Jesucristo son un ejemplo clásico de la sociedad que pierde sus raíces regionales y se sumerge en el cosmopolitismo; y otro ejemplo evidente de este caso es el de la España mahometana de los siglos X y XI de la era cristiana. A este respecto, observa Dawson (y su análisis nos hace recordar su descripción de la decadencia de las ciudades estatales griegas, que ya hemos discutido en páginas anteriores):

«Desgraciadamente, la España mahometana se basaba, a pesar de su elevado grado de civilización, en fundaciones sociales inseguras, y la época que produjo un florecimiento tan brillante de la cultura intelectual fue precisamente aquella en que se inició la decadencia política y la caída. En España, no menos que en Egipto y en Mesopotamia, el estado mahometano fue una creación artificial que carecía de relación orgánica con la vida del pueblo y mantenía su poder gracias a las fuerzas mercenarias y a la casta de los esclavos y de los libertos, de donde salían con frecuencia sus funcionarios y oficiales. El marchitamiento prematuro de la brillante civilización de la España mahometana es un ejemplo típico del destino fatal de ese mundo mediterráneo (islámico). En todas partes encontramos la misma riqueza cultural, tanto material como intelectual, y la misma falta de vitalidad social o de libre actividad política» [2].

Los antropólogos reconocen que la ocupación o el medio ambiente geográfico producen ciertos efectos en la noción que los pueblos menos desarrollados tienen del mundo y de la religión; y uno de los propósitos del libro de Dawson *The Age of the Gods* es el demostrar que la diferencia entre la forma de vida del campesino y la del pastor nómada produce una diferencia equivalente en su manera de abordar la cuestión de lo sobrenatural. Sin embargo, en la opinión de Dawson, ni siquiera las mismas religiones mundiales han podido trascender los límites de la región geográfica donde nacieron, y sus orientaciones psicológicas han tenido que basarse

[1] *The Age of Gods*, pág. 170.

[2] *Medieval Essays*, págs. 127, 130. Para establecer una comparación con este pasaje, ver en páginas anteriores *Progreso y decadencia de las civilizaciones antigua y moderna*, donde Dawson analiza la decadencia de Grecia, pág. 49 y sgs.

en la experiencia del pueblo regional en el que esas religiones se iniciaron.

Así, pues, al referirse al desierto como una de las fuerzas que influyeron en el desarrollo de la orientación de la religión semita hacia la profecía, más bien que hacia el sacerdocio (asumimos que en este caso se refiere al islamismo y posiblemente al judaísmo), hace las siguientes observaciones:

«En contraste con los griegos y con los pueblos que crearon la cultura arcaica, los pueblos semitas de los tiempos históricos no estaban muy interesados en el problema que el orden de la naturaleza plantea. Consideraban, de la forma más primitiva, que el mundo era el campo de batalla de fuerzas opuestas, de fuerzas sobrehumanas a las que se debía satisfacer y obedecer en vez de controlar y comprender. El escenario de los pueblos semitas no era el mundo del Mediterráneo donde los dioses son amigos del hombre y coronan sus esfuerzos con la rama de olivo, sino el mundo del desierto en el que el humano sólo existe para sufrir y está siempre a merced de poderes extraños. En ese mundo no hay muchas oportunidades para la reflexión racional, y en él la fatalidad, la suerte personal y la audacia son las fuerzas que rigen la vida. El hombre sabio, por su parte, no confía demasiado en su propia audacia y prefiere buscar la ayuda de las advertencias sobrenaturales y de la adivinación, mientras rinde obediencia implícita a una voluntad divina sobrenatural» [1].

Sin embargo, a pesar de las influencias geográficas que puedan intervenir en el nacimiento de una religión mundial, ésta posee una visión que es potencialmente universal. Y, por tanto, aunque el islamismo nació en el mundo del desierto y sus actitudes e ideas acusan la influencia del medio ambiente natural, su llamamiento no se dirige únicamente a los pueblos que habitan el desierto.

«... en el caso del islamismo descubrimos una nueva actitud frente a la vida, provocada en primer lugar por la árida meseta de Arabia que transformó las vidas y la organización social de los montañeses eslavos de Bosnia, de los piratas malayos de las Indias orientales, de los habitantes de las ciudades persas e indias, altamente civilizadas, y de las tribus salvajes de Africa» [2].

Y Dawson hace la siguiente observación acerca de la divulgación del islamismo en regiones totalmente diferentes de la que fue su cuna:

«Si los efectos de un fenómeno semejante tienen un carácter tan universal, también lo deben tener sus causas, por lo tanto, no podemos atribuir su existencia a una circunstancia fortuita y local» [3].

Uno de los factores de naturaleza sociológica que, según Dawson, influye especialmente en la dinámica de la cultura es la contribución que los pueblos regionales aportan a la unidad cultural que llamamos civilización [4]. El propio trabajo de Dawson se beneficia de esa capacidad para

---

[1] *Religion and Culture*, pág. 73. Como referencia sobre la influencia de la geografía en la formación de la religión en India. Ver anteriormente, págs. 55-56.

[2] *Progress and Religion* (1.ª ed., 1929), pág. 76.

[3] Ver *The Making of Europe and Religion* y *The Rise of Western Cultures*, especialmente los capítulos 7, 9 y 13, en el primero, y 5 y 6 en el segundo.

[4] Ver anteriormente: *Sociología y la teoría del progreso*, pág. 35.

descubrir la complejidad de los elementos culturales que contribuyen a la formación de una civilización. Y, como comentamos anteriormente, su crítica sobre Spengler y Toynbee se basa en que ambos menosprecian esa complejidad y tienden a desdeñar las tradiciones culturales de las sociedades primitivas y bárbaras que tanto influyeron en la formación de las culturas superiores. Al confirmar la continuidad fundamental entre las civilizaciones y las sociedades más primitivas, Dawson se muestra en desacuerdo con los filósofos de la Historia, puesto que éstos están demasiado interesados en las civilizaciones para poder percibir el carácter real de las unidades menores. En respuesta a la tentativa de Toynbee de establecer una diferencia radical entre las civilizaciones y los pueblos de cultura inferior, tales como las sociedades humanas de la prehistoria o el mundo no civilizado de hoy, Dawson observa:

«Todas éstas pertenecen al mismo mundo histórico de las civilizaciones superiores. Poseen su lenguaje, cultura, religión y arte, y difieren entre sí en la misma o mayor proporción de lo que difieren de las civilizaciones. No hay razón para relegarlas en masa a la parte inferior de la escala y agrupar en la superior a todas las civilizaciones» [1].

Con respecto a ese contraste entre los conceptos de cultura de Dawson y Toynbee, es bastante significativo el hecho de que A. L. Kroeber, decano de los antropólogos americanos, tienda a apoyar la opinión de Dawson en lo que se refiere a la similitud de carácter entre las civilizaciones y las sociedades primitivas. En una carta dirigida al *American Anthropologist* hace unos años, el Dr. Kroeber define su posición en los siguientes términos:

«Tampoco estoy de acuerdo con la opinión de Spengler, Toynbee y otros, de que las civilizaciones (o "culturas") y la Historia comienzan en una determinada fase de desarrollo. Los antecedentes históricos son los que comienzan en un momento determinado del desenvolvimiento. Es curioso también observar la buena disposición que muestran ciertas personas cultas y afectadas a admitir conscientemente la premisa de que los valores culturales explícitos aparecen usualmente en una fase no muy lejana de la de su propia cultura. Y, desde luego, para ellos es mucho más cómodo no tener que molestarse en investigar la gran diversidad de valores primitivos que a primera vista parecen tan semejantes entre sí. Sin embargo, esos valores existen en las culturas primitivas, y afectan estilos definidos y formas determinadas; y si se exceptúan las cuestiones de preferencia pragmática que surgen de vez en cuando, ningún antropólogo, o muy pocos al menos, aprueban el hecho de que la continuidad de la cultura humana se haya de dividir en dos secciones, una de las cuales carece, total o parcialmente, de las cualidades que caracterizan a la otra» [2].

Aunque Dawson se ocupa preferentemente de las civilizaciones superiores y de la influencia cultural de las religiones mundiales, cree, sin embargo,

---

[1] Ver anteriormente: *Arnold Toynbee y el estudio de la Historia*, pág. 290.

[2] Comunicación de A. L. Kroeber al *The American Anthropologist*, V. 53, núm. 2, abril-junio de 1951, págs. 279-283.

que las fuentes y las realizaciones de esas culturas no se pueden comprender y evaluar perfectamente a menos que se haya estudiado previamente las culturas inferiores. En una carta en la que hace comentarios sobre lo que habría de realizarse antes de elaborar un esquema adecuado de las distintas épocas de la historia mundial, subraya la importancia de las culturas de los pueblos bárbaros:

«... Necesitamos estudiar mucho más las grandes culturas históricas y, especialmente, la relación entre ellas y las unidades regionales menores, de las que se ocupan los antropólogos. También necesitamos urgentemente estudiar las unidades intermedias, las culturas bárbaras más avanzadas, como, por ejemplo, las culturas de los yoruba y los bini en Africa occidental (ya que existieron en tiempos no lejanos en nuestra memoria), que son demasiado salvajes para los historiadores y demasiado civilizadas para los antropólogos. Y creo que ésa es la única forma de proceder si queremos llegar a comprender las culturas intermedias de la antigüedad: los hittitas, los kassitas, los asirios e incluso los persas.

Lo que debemos hacer, por lo tanto, es examinar de una forma completa una sola zona, por ejemplo, la de Africa occidental, al objeto de descubrir la disposición general de las culturas primitivas e intermedias cuando entraron en contacto forzoso con las culturas mundiales del Islam y de la Europa occidental. (Carta del 28 de diciembre de 1951).»

Por consiguiente, para el estudio apropiado de la historia del mundo y de su cultura, el historiador necesita la colaboración del sociólogo y del antropólogo. Y, a propósito de esto, nos preguntamos, ¿en qué principio se ha de basar cada uno de ellos para justificar su intervención y las funciones que desempeña en la labor común?

En el artículo titulado *La sociología como ciencia*, que este volumen incluye, Dawson indica que la sociología y la Historia son partes complementarias de la ciencia de la vida social, y que la misión de la sociología es la de «proveer un análisis sistemático del proceso social», mientras que la de la Historia es la de «describir genéticamente y en detalle el mismo proceso». La sociología se ocupa de la estructura de la sociedad; la Historia, de su evolución. En esa diferencia basa su analogía con la biología: la sociología se relaciona con la Historia de la misma forma que «la biología con el estudio de la evolución orgánica».

A fin de explicar cómo pueden cooperar la sociología y la Historia en el estudio de una determinada sociedad, Dawson tomó como modelo una comunidad histórica: la ciudad estatal de la Grecia antigua.

«Por consiguiente, un estudio sociológico de la cultura griega trataría principalmente de la estructura orgánica de la sociedad griega, es decir, la ciudad estatal y su organización, la familia griega y sus principios económicos, las diferenciaciones funcionales de la sociedad griega, el lugar que ocupaba la esclavitud en el orden social, y así sucesivamente; pero todos esos elementos han de estudiarse genéticamente y en relación con el desarrollo general de la cultura griega, de acuerdo con el material provisto por el historiador, mientras que éste, por su parte, ha de valerse del análisis social que realiza el sociólogo, a fin de interpretar los hechos que va des-

cubriendo y relacionarlos con el todo orgánico de la cultura griega, que es el objeto final del estudio» [1].

Sin embargo, los antropólogos, más bien que los sociólogos, son los que han realizado una labor más completa con respecto al estudio de la comunidad. Pues en el pasado la sociología se ha preocupado tan intensamente de los problemas sociales inmediatos y de la elaboración de teorías mecánicas que sirvan para explicar las leyes de la sociedad, que no ha podido dedicar una parte de su tiempo al estudio de la comunidad. En suma, los antropólogos han tenido grandes éxitos en sus investigaciones exploratorias y análisis de las comunidades sociales modernas, como la de Yankee City y Southern Town [2].

Ahora bien, el estudio sociológico de la Historia, por parte de Dawson, plantea una cuestión, a saber, ¿cuáles son las pruebas históricas que pueden emplearse para la validación de los principios sociológicos? Hasta épocas muy recientes, la sociología americana mantenía que los problemas contemporáneos son las únicas pruebas evidentes realmente empíricas; pudiera parecer que esa actitud adolece de provincialismo y limita excesivamente el área de exploración de los conceptos sociológicos. Creemos que es significativo el hecho de que Max Weber, de Alemania, descubriera, a principios de este siglo, que los estudios sociológicos realizados por él, parecían más claros siempre que concentraba su atención en algún problema histórico determinado; y como resultado de esos estudios, amplió su campo de investigación para incluir en él el desarrollo histórico de varias sociedades diferentes relacionadas todas ellas con esta cuestión [3]. Posteriormente, Robert Redfield recurrió a la Historia para poner en claro el significado de la sociedad aldeana y darle un alcance mayor, y al proceder así aportó otra prueba convincente de la necesidad de basarse en la perspectiva histórica para formar los conceptos sociológicos [4].

Aún más, para formular los principios del intercambio social, la sociología recurre cada vez más a las pruebas que los antropólogos facilitan con su estudio de las sociedades primitivas. El valor que la evidencia histórica tiene para la sociología es equivalente al de la evidencia antropológica. El análisis histórico de épocas pasadas puede servir también para determinar los factores básicos del problema social, aunque generalmente se suelen emplear los procedimientos antropológicos. Y la combinación de simpatía e interés que el antropólogo siente ordinariamente por su trabajo debería ser también requisito de la investigación seria de la Historia.

---

[1] Ver anteriormente: *La sociología como ciencia*, págs. 19-20.

[2] Cf. L. WARNER y PAUL S. LUNT, *The Social Life of a Modern Community* (Yale University Press, 1941); *The Status System of a Modern Community* (1942); J. DOLLARD, *Caste and Class in a Southern Town* (Harper & Brothers, 1949).

[3] Ver los tres volúmenes de WEBER: *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, partes de los cuales han sido traducidas al inglés, con inclusión del conocido *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Para una idea ligera sobre el pensamiento de Weber a este respecto, ver partes III y IV de *From Max Weber: Essays in Sociology*, traducido por H. H. Gerth y C. W. Mills (Nueva York, 1946).

[4] R. REDFIEBD, *The Primitive World and its Transformations* (Cornell University Press, 1953).

Tanto el historiador cultural como el antropólogo pueden ayudar al sociólogo a salvar la dificultad principal que se interpone en su labor, y que consiste en que las líneas principales del problema que analiza quedan a menudo veladas por la riqueza excesiva del material disponible. La antropología y la Historia pueden facilitar a la sociología una perspectiva más clara, y una información y métodos de procedimientos más precisos, por medio de ejemplos de situaciones sociales y culturales que ellas mismas hayan analizado.

A este respecto quisiéramos mencionar que E. E. Evans-Pritchard, antiguo presidente del *Royal Anthropological Institute* y uno de los antropólogos sociales más distinguidos de Gran Bretaña, ha reconocido la afinidad de su propia disciplina con la Historia y la necesidad de hacer uso más frecuente de los métodos de naturaleza histórica. En su discurso presidencial en Oxford, en 1950, el Dr. Evans-Pritchard hizo las siguientes observaciones:

«El valor que cada disciplina tiene para la otra sólo se reconocerá cuando los antropólogos decidan dedicar más tiempo a la erudición histórica y demuestren cómo el conocimiento antropológico sirve frecuentemente para aclarar problemas históricos.

»La tesis que he expuesto a ustedes sobre el hecho de que la antropología social es una especie de historiografía, y, por consiguiente, de filosofía o arte, implica que esa ciencia estudia las sociedades como sistemas morales y no naturales, que se interesa en motivos más bien que en procesos y, que por consiguiente, busca tipos y no leyes científicas, e interpreta más bien que razona...

»Confío que en el futuro se prestará más atención a las disciplinas humanísticas, especialmente a la historia social o historia de las instituciones, de las culturas y de las ideas... Creo que en la segunda mitad de este siglo la antropología social se ocupará de las culturas y sociedades, tanto pasadas como presentes, de los pueblos no europeos del mundo» [1].

Naturaleza de la cultura

Vamos a pasar de esas observaciones preliminares a un examen más detallado de los conceptos de Dawson sobre la cultura. La cultura, según él, es «un modo de vida común, es la adaptación particular del hombre a su medio ambiente natural y a sus necesidades económicas». Al observar que los elementos biológicos e intelectuales cooperan en la formación de una cultura, hace la indicación de que existen diferencias básicas, así como similitudes, entre ese proceso y el modo de vida de las especies animales:

«Es cierto que tres de las fuerzas principales que forman y modifican la cultura humana son las mismas que intervienen en la formación de las

[1] *Social Anthropology: Pas and Present.* Conferencias Marett, celebradas en e Exeter College Hall, Oxford, el 3 de junio de 1950, publicadas en «Man», 1950, núm. 198.

especies animales, a saber: 1) la raza, es decir, el factor genético; 2) el medio ambiente o factor geográfico; 3) función u ocupación, o sea el factor económico. Pero existe, además, un cuarto elemento, el pensamiento o factor psicológico, común a todas las especies humanas y cuya presencia libera al hombre de su dependencia ciega del medio ambiente, característica de todas las formas inferiores de vida» [1].

En su última definición de la cultura, Dawson cree que el lenguaje es el que representa de forma más específica al elemento intelectual de la cultura. En un ensayo escrito en 1954, y que todavía no se ha publicado, observa: «El factor lingüístico es, en cierto sentido, el más importante, puesto que el lenguaje es el medio psicológico del que se valen los restantes elementos y mediante el cual adquieren forma y continuidad.» Y en otro pasaje del mismo ensayo, dice:

«Así, pues, la comunidad lingüística es el más importante de todos los grupos humanos, y el lenguaje, el elemento fundamental de la cultura. Así como el lenguaje distingue al hombre de otros animales, la formación y el empleo de una lengua determinada distingue a una cultura de las demás.»

Conviene observar que la importancia que Dawson atribuye al lenguaje está íntimamente relacionada con su profundo convencimiento de la función que los elementos intelectuales, a que nos hemos referido antes, desempeñan en la supercultura, y ambos son los medios que emplea una civilización para extender su zona de comunicación y abarcar a las sociedades con las que establece contacto. Pues hasta en las culturas más primitivas el lenguaje «brinda más posibilidades para la comunicación, el entendimiento mutuo y la colaboración social», medios primitivos de expansión equivalentes a las realizaciones que las civilizaciones superiores llevan a cabo al extender su zona de influencia para acoger a pueblos de procedencias diversas.

Los tres factores principales en su definición de la cultura son los mismos que los de la definición de Le Play, a saber, población, lugar, y trabajo, y corresponden a los equivalentes biológicos, organismo, función y medio ambiente. Gracias a esta correlación resulta posible relacionar a las ciencias sociales con las biológicas, pues tanto la labor del historiador como la del sociólogo requieren una comprensión total de las cosas que el hombre tiene en común con otras manifestaciones de la vida animal. Y en vista de la subordinación de la cultura y de la vida humanas a esos elementos, Dawson cree que siempre que el sociólogo estudie la relación del grupo social humano con su medio ambiente natural y con sus actividades económicas ha de referirse ante todo a las ciencias naturales. Y, así, observa: «Los factores materiales condicionan y determinan la vida humana de mil formas distintas, y, por lo tanto, hay que admitir la existencia de un materialismo legítimo que consiste en la definición y el análisis de esas relaciones» [2].

---

[1] Ver anteriormente: *Las fuentes de la evolución cultural*, pág. 13.
[2] Ver anteriormente: *La sociología como ciencia*, págs. 25-26.

Sin embargo, si la ciencia social se interesara solamente por esos factores y menospreciara el elemento, específicamente humano, del pensamiento o la psicología, simplificaría excesivamente el aspecto cultural y se expondría a cometer un error de determinismo. Y, por cierto, Le Play y su escuela tuvieron tendencia a cometer esa equivocación, a pesar de que admitían el carácter autónomo del elemento religioso en la vida social; pues al hacer hincapié en los factores población, trabajo y lugar, «exageraban la importancia de los factores económico y geográfico y se olvidaban con frecuencia de la contribución de la Historia». Ello se debió al hecho de que Le Play no concebía la religión (y, debemos añadir, el factor intelectual en general) como un elemento dinámico de la cultura, sino más bien como «un factor invariable que gobernara la vida social desde el exterior sin penetrar en ella» [1].

Donde Dawson supera a Le Play y contribuye específicamente a la formación de la teoría cultural es en su concepto de la cultura como una unidad orgánica compuesta de elementos espirituales y biológicos, en la que el factor intelectual no es algo ajeno a la vida organizada del pueblo, sino un elemento más unido indisolublemente a ella. De hecho, el elemento intelectual es, según Dawson, «el alma y el principio formativo de la cultura», «consustancial a su subsuelo material» [2]. Para establecer su lugar en la cultura hay que considerarlo como parte de una unidad psicofísica comparable al mismo hombre. Al detallar esa analogía, afirma:

«En realidad, la cultura no es ni un proceso puramente físico ni una formación ideal. Es un conjunto vivo que tiene sus raíces en la tierra y en la vida simple e instintiva del pastor, del pescador y del labrador no menos que en los logros superiores del artista y del filósofo; del mismo modo que el individuo humano combina, en la unidad sustancial de su personalidad, la vida de la nutrición y la reproducción con las actividades superiores de la razón y el intelecto» [3].

Basándose en este concepto, Dawson considera a cada cultura humana de dos formas diferentes: como una manifestación de la vida del espíritu (aunque nunca como una «formación» ideal), y como la respuesta de la vida biológica a las condiciones del medio ambiente. Cuanto más primitiva es una cultura «más ligada a la tierra y a la sociedad» estará su religión (pues en la vida primitiva el factor intelectual se expresa preferentemente por medio de la religión y de sus principios); pero incluso bajo esas condiciones, en que los factores materiales parecen dominar completamente los modos de vida de un pueblo, queda siempre cierto margen de libertad en cuyo ámbito los nuevos conceptos de la realidad pueden introducir un factor de evolución [4].

En su primer ensayo publicado (1921), que presentamos en este libro, parece como si el concepto de cultura de Dawson sea el resultado de una síntesis de las opiniones sociológicas de Comte con las de Le Play. Dawson

---

[1] *Ibidem*, pág. 27.
[2] *Progress and Religion* (1.ª ed.), pág. 76.
[3] *Progress and Religion*, pág. 45.
[4] Ver *Religion and Culture*, págs. 52-54.

debe su habilidad sociológica para establecer contacto con las bases concretas de la vida humana al estudio clásico que Le Play hizo de la familia en función de su medio ambiente. Por otra parte, aunque critica a Comte por la elaboración de «grandiosos proyectos para la reforma de la sociedad», y por crear una teoría de la sociedad que «era a la vez un sistema de filosofía moral y un sustituto no teológico de la religión», no deja de impresionarle la admisión de Comte de que «el estudio de las instituciones sociales debe ir unido al de las fuerzas intelectuales y espirituales, que son las que proporcionan unidad a una sociedad y edad determinadas». Y a pesar del recelo que muestra hacia la filosofía de la historia de Comte y hacia la forma en que esa disciplina reemplazó a la sociología, alaba a su autor por las manifestaciones que hace en favor de la «formación y desarrollo de una comunidad viviente dentro de la vida histórica de la humanidad que abarque todos los aspectos de la vida y del pensamiento humanos y, en toda época, se comunique interiormente con el pasado y el futuro». En consecuencia, está de acuerdo con Comte en que «las causas del progreso han de buscarse en el desarrollo psíquico del hombre más bien que en la combinación de las circunstancias externas» [1].

Sin embargo, sería erróneo pensar que el concepto de la sociología de Dawson es simplemente el resultado de su tentativa de sintetizar el pensamiento de Comte con el de Le Play. Aunque es cierto que ambos influyeron considerablemente en su opinión sobre la sociedad, no fue en realidad de una forma directa, sino a través de Victor Branford y Patrick Geddes, quienes fundaron la revista «The Sociological Review» con el propósito de divulgar las ideas de Le Play en Inglaterra y establecieron el *The Play House* en Londres con el mismo fin. Además, Geddes y Branford habían realizado por su parte una síntesis de los pensamientos de Comte y Le Play, aunque no procedieron de la misma forma que Dawson. Así, pues, éste conoció las ideas de Le Play gracias a aquellos escritores y a otros miembros de «The Sociological Review», como Lewis Mumford, discípulo de Geddes y Branford.

Tampoco fue Comte el que más ayudó a Dawson a formar sus ideas sobre el carácter esencialmente espiritual de la civilización, sino el trabajo de los discípulos de St. Simon. Dawson me relató, en una carta, la función que desempeñaron Geddes, Branford, Comte y los de St. Simon, en la formación de su pensamiento sociológico:

«Hemos de recordar que la sociología de Geddes y Branford era de origen puramente francés, con cierto matiz fobogermánico. Representa la síntesis de Comte-Le Play-Bergson, con una marcada inclinación hacia los términos y las definiciones biológicas. (Geddes fue biólogo y amigo de sir Arthur Thomson.)

»Por mi parte, no estaba de acuerdo con ellos, primero, por mi simpatía hacia la tradición germana, por ejemplo, prefería Herder a Montesquieu y, en tiempos más recientes, Troeltsch y Weber. En segundo lugar, por preferir a los de St. Simon y a los pensadores sociales católicos, de los que

[1] Ver anteriormente: *La sociología y la teoría del progreso*, págs. 38-39.

el mismo Comte ha tomado tantas ideas. En el caso de los de St. Simon, siempre he considerado la obra de Bazard, *Doctrina de St. Simon* (1824), como el punto de partida de la sociología moderna (y creo que ésta debía más a Bazard que a St. Simon).

»Pero, por otra parte, estaba completamente de acuerdo con Geddes en el valor que atribuía a Aristóteles, idea que no debía a Comte, sino a sus propios estudios biológicos. Mi interés por Aristóteles se remonta a los tiempos de Oxford en que estudiaba "Políticas" con Ernest Barker. En aquellos días también me atraían las ideas de Fustel de Coulanges, y su estudio de la ciudad me hizo aceptar más tarde la opinión de Geddes, de que la ciudad es la base del estudio sociológico.

»Así, pues, mis estudios de sociología estaban dirigidos por los estudios de humanidades que seguí con anterioridad, y la escuela de Geddes-Branford ha llegado al mismo punto que yo desde una dirección opuesta, es decir, de las ciencias biológica y geográfica a la sociología humanista. (Carta del 4 de julio de 1954).»

En este punto conviene señalar que, aunque muchos consideran a Comte el fundador de la sociología moderna, Dawson cree que los verdaderos fundadores fueron los pensadores sociales de generaciones anteriores, de quienes Comte obtuvo sus ideas, pero a quienes no agradece su contribución a la formación de su pensamiento.

Lo que es particularmente significativo en el ensayo de Dawson, a que nos referimos anteriormente, es que está tan convencido como Comte, de que el movimiento de progreso de la historia humana es una realidad, pero, en cambio, ve ese movimiento de forma más compleja, ya que, según él, la cultura consta de dos elementos, el material y el espiritual, afines entre sí. Al objeto de evitar los errores del idealismo de Comte, Dawson aconseja a los estudiantes de la sociedad que analicen las superculturas y las civilizaciones, que son la personificación histórica del movimiento humano de progreso. Si se estudian esas unidades con el espíritu y el método de Le Play, se obtendrá un conocimiento mucho más exacto de la forma en que los elementos biológicos y sociales se combinan para formar una civilización y, en consecuencia, se podrá encauzar certeramente a las fuerzas que hoy día trabajan para la creación de una sociedad mundial.

Así, pues, la investigación de la naturaleza de las civilizaciones y el estudio de las leyes que rigen su nacimiento y caída —trabajo al que se han dedicado Spengler, Toynbee, Danilevsky y muchos otros, Dawson incluído— es una labor apropiada para el historiador cultural, pero al realizarla hay que tener presente el intercambio que tiene lugar entre las sociedades locales y entre éstas y la unidad cultural superior, pues son ellas las que proporcionan a la civilización la energía vital sin la que no podría ni desarrollarse ni extenderse por el mundo.

La realidad de ese hecho es lo que impele a Dawson a subrayar la importancia del contacto vital entre la cultura y la región. No obstante su preocupación por los elementos intelectuales de la cultura, se da perfecta cuenta de que los fundamentos de éstos son de tipo material. Y a pesar de la crítica devastadora que hace de la tesis fundamental de Spengler, según

la cual, la cultura está determinada por los factores biológicos, muestra considerable interés por la teoría del mismo autor que insiste en la influencia de la biología y del medio ambiente geográfico en el curso de la Historia. Actitud que se revela claramente al describir el proceso de degeneración cultural, resultante de una urbanización malsana.

«Primero se produce la concentración cultural en la ciudad, que se señala por una intensificación de las actividades culturales; pero a continuación tiene lugar un descenso del nivel de cultura en todo el país y el ensanchamiento del abismo entre el campesino y el hombre de ciudad. En algunos casos, como en la antigua Grecia, ello equivale al retorno gradual, pero completo, a la barbarie de todo el pueblo; en otros, como en Rusia, desde Pedro el Grande y en el este heleno desde Alejandro, el aldeano se apega a las tradiciones de la cultura nativa, mientras que las ciudades adoptan una civilización urbana procedente del exterior. En la última fase, las ciudades pierden todo contacto económico y vital con la región a que pertenecen. Se convierten en parásitas; dependen menos de la naturaleza y más de un sistema artificial, político y económico...

»Ninguna civilización, por avanzada que sea, puede permitirse desdeñar las fundaciones primarias de la vida de la naturaleza y de la región natural de las que el bienestar social depende, pues las realizaciones más completas del arte, de la ciencia y de la organización económica no servirán para detener la decadencia si las funciones vitales del organismo social han resultado deterioradas» [1].

En esa exposición del proceso de decadencia de la cultura griega Dawson da a entender la necesidad de establecer una diferenciación de la cultura en sus particulares formas regionales, si es que se quiere conservar la salud social. De lo contrario, el elemento puramente intelectual pierde sus raíces en la vida de un pueblo determinado, exponiendo a la sociedad a los peligros del cosmopolitismo estéril. En vez de considerar las particularidades nacionales y regionales como un obstáculo para el desarrollo de la civilización, Dawson las conceptúa como contrapeso y complemento de los valores atribuídos a la organización cultural ecuménica. En consecuencia, no cree que los elementos universales y particulares de una cultura se excluyan entre sí, sino que, por el contrario, se oponen de forma constructiva, ya que la tensión que crean es necesaria para alcanzar un alto nivel de cultura creadora.

Y, aunque reconoce que las culturas nacionales y regionales son el producto de la acción que los factores materiales, como raza y geografía, ejercen sobre la actividad humana, mantiene que el poder creador del hombre es capaz de dar una forma altamente cultural a esos factores. Y tampoco cree que la abolición del particularismo cultural sea un objetivo adecuado: en un pasaje muy interesante de *The Judgment of the Nations*, compara «la riqueza y vitalidad de la cultura europea y los múltiples aspectos de su desarrollo en las diferentes naciones a través de las edades» con el ideal filosófico de la sociedad del siglo XVIII, «basado en principios

[1] *Progress and Religion*, págs. 67-69.

racionales y abstractos que parecen vacíos e inanimados»[1]. Las ideas de Edmund Burke y de los románticos alemanes con respecto a la naturaleza orgánica de toda cultura viva son factores que para Dawson tienen la máxima importancia en cualquier orden mundial que se propongan.

Sin embargo, opina —opinión que, por cierto, constituye la base de la crítica que hace del desarrollo europeo moderno— que el particularismo nacional tiende a exagerar su propia importancia y a despreciar a la unidad cultural superior, de la que al fin y al cabo es parte. Y esa actitud sólo da por resultado la desaparición de una perspectiva más amplia de la realidad, perspectiva imprescindible para el desarrollo cultural de cualquier pueblo.

Dawson está convencido de la necesidad del elemento orgánico en la cultura y se opone, por lo tanto, al intelectualismo abstracto con que Hegel conceptúa a la Historia. Según los hegelianos, dos culturas consecutivas no son organismos independientes, sino la personificación de un par de proposiciones complementarias en el proceso de la dialéctica neo-hegeliana. He ahí por qué, para los hegelianos, la caída de la cultura griega no tiene explicación histórica, pues no fue más que el resultado natural de la desaparición del pensamiento helénico, sucedido, como lógicamente cabía esperar, por las ideas de la magia oriental[2].

Dawson aduce que Hegel y sus discípulos llegaron por caminos distintos a las mismas conclusiones a que llegó Spengler: es decir, eliminaron la contribución que la ciencia y el pensamiento humano individual aportan al conocimiento que se tiene de la Historia. Según Spengler, ello se debe al hecho de que el hombre es incapaz de trascender los factores biológicos que delimitan necesariamente la zona de acción de su pensamiento; según Hegel, las causas deben atribuirse a la resistencia a admitir la influencia de los factores no intelectuales en el movimiento de la Historia. Pues si afirmamos que la Historia no es más que la obra de la idea, hemos de reconocer también que los elementos representativos de lo particular y lo contingente no pueden ayudarnos a comprenderla. Así, pues, el concepto hegeliano de la Historia cree que el fin está predeterminado por los comienzos, y rechaza, además, la significación del acontecimiento particular en el desarrollo histórico del hombre, así como la intervención en el mismo de los factores materiales.

Para rebatir la opinión de que el movimiento de la Historia está determinado por una necesidad inevitable, Dawson cita algunos de los numerosos ejemplos de accidentes históricos que demuestran la intervención de la realidad brutal en el proceso histórico, y sus efectos devastadores para una explicación lógica y pura de la Historia:

«Puede incluso suceder que una cultura anule a otra, como ocurrió con la destrucción de la civilización peruana por los españoles y en los innumerables ejemplos de las culturas primitivas que se marchitaron al entrar en contacto con la civilización moderna, pero no sólo las culturas

---

[1] Ver arriba: *Vitalidad o uniformidad en la cultura*, págs. 64-56.
[2] Ver anteriormente: *Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones*, pág. 288.

inferiores mueren así. También se da el caso de civilizaciones urbanas altamente desarrolladas que son víctimas de invasores bárbaros, como las culturas florecientes de las provincias del Danubio, que desaparecieron del mapa en el siglo V d. J., o las ciudades del levante iraniano, destruídas por los mongoles.» [1]

Las observaciones que Dawson hace al final de este párrafo demuestran que cree en la dualidad del proceso cultural tal y como se presenta en el movimiento de la historia del mundo. Los elementos intelectuales de una cultura, como la religión y la ciencia, «no mueren con la cultura de que son parte, sino que se transmiten de un pueblo a otro y colaboran, como fuerza creadora, en la formación de nuevos organismos culturales» [2]. Pero a tal objeto han de adoptar alguna forma en las culturas individuales de los diferentes pueblos, y deben descender al mundo de la materia y del tiempo para compartir los riesgos y los reveses de las sociedades humanas. Y aunque su acción no se limite a la cultura o sociedad que les dió vida, su desarrollo y divulgación no será posible a menos que otras sociedades decidan aceptarlos e incorporarlos a una nueva formación cultural. De lo contrario, las ideas carecerán de realidad histórica. Así, pues, «la síntesis religiosa e intelectual, base del progreso de la humanidad, no es algo independiente de la Historia, sino que va íntimamente ligada a los acontecimientos históricos cualquiera que sea el curso que éstos sigan. Es necesario admitir la intervención del elemento espiritual y de los factores materiales en la cultura para comprender el hecho de que...

«... el elemento real de progreso e integración es la razón de que las civilizaciones no sean mundos cerrados que se desconocen entre sí, sino escalones sucesivos en la vida de la humanidad» [3].

Tales son las orientaciones históricas del pensamiento de Dawson, y ahora se hace necesario un examen detenido de sus fundamentos sociológicos. Según Dawson, la Historia ocupa un lugar secundario en el estudio de la cultura, puesto que sólo puede explicar los cambios culturales una vez producidos. El carácter básico de una cultura está determinado por la vida de un grupo humano en relación con su medio ambiente y sus funciones, y éstos son materia de investigación para el antropólogo y el sociólogo [4].

Al igual que Le Play, Dawson cree que las llamadas ocupaciones naturales primarias son el eslabón que une al factor genético con el geográfico, y representan la reacción de un pueblo ante las oportunidades que les ofrece la región que habita. Esas ocupaciones son seis, y constituyen la base de la cultura material. Le Play las clasifica de la siguiente forma: 1) los cazadores y los buscadores de alimentos; 2) los pueblos pastores; 3) los pescadores; 4) los agricultores; 5) los habitantes de los bosques; y 6) los mineros. Estas ocupaciones son primarias, puesto que su práctica requiere el contacto directo con la naturaleza para extraerle su producto [5].

---

[1] Ver anteriormente: *Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones*, pág. 289.
[2] *L. c.*
[3] *Ibidem*, pág. 389.
[4] Ver anteriormente: *La sociología como ciencia*, págs. 26-27.
[5] *Progress and Religion*, pág. 54.

Aún más, la agricultura ocupa una posición única entre ellas, pues exige una relación mucho más íntima con la región que cualquiera de las otras. Dawson observa que la cultura del cazador suele ser uniforme en la mayor parte de un continente, «mientras que la del agricultor sedentario suele dar origen a tipos regionales nuevos de acuerdo con las diferencias de clima y vegetación» [1]. Así, pues, un pueblo de granjeros se consagra a una región determinada al objeto de hacerla producir el máximo rendimiento; ello presenta la desventaja de que sus actividades se limitan a una zona específica; pero, por otra parte, obtienen el máximo partido de sus recursos.

Dawson pone de relieve la tremenda influencia que los fundamentos materiales ejercen en la cultura, lo que demuestra por medio de ejemplos específicos de culturas humanas formadas en un medio ambiente determinado y basadas en los productos de cada región: los viñedos y olivos del Mediterráneo, el arroz y la morera de China, el coco y el taro de las islas del Pacífico y el maíz y el tabaco de América central:

«Esa comunión íntima de la cultura humana y el suelo al que se arraiga, se revela en todos los aspectos de la civilización material, en el alimento y la indumentaria, en las armas y herramientas, en las viviendas y colonias, en las carreteras y en los medios de comunicación. El carácter natural de la región determina todas las manifestaciones culturales y éstas a su vez imprimen su sello en la cultura» [2].

Sin embargo, el desarrollo de una cultura no consiste solamente en la respuesta pasiva de ésta a su medio ambiente, sino en el movimiento de cooperación constructiva con sus potencialidades. Aquí también se puede aplicar la metáfora del matrimonio, pues toda sociedad, incluso entre las más primitivas, debe su forma organizada de vida a su unión con el medio ambiente, y si este enlace se prolonga durante un período de tiempo suficientemente largo, la actividad natural primaria con la que un pueblo asegura su dominio no sólo afecta al medio ambiente sino al carácter físico del grupo humano. Por consiguiente, existe un intercambio intenso entre el factor racial y el geográfico que no sólo fortalece la organización social y económica, sino que también transforma a los progenitores del proceso.

«Si esa comunión subsiste sin variación durante un largo espacio de tiempo, termina por originar no sólo un nuevo medio de vida, sino un nuevo tipo humano, es decir, una raza y una cultura. Así resulta que en el hemisferio oriental cada zona climática posee un tipo racial específico; los negroides de la selva tropical, la raza mediterránea en la zona templada, la raza nórdica en las latitudes más frías y los lapones en las regiones árticas.

»Y cada una de esas razas poseía, en términos generales, su propio tipo de cultura, de forma que se puede hablar indistintamente de la raza

---

[1] *Ibidem*, pág. 57.
[2] *Ibidem*, pág. 58

negroide y de la cultura negroide, de la raza nórdica y de la cultura nórdica, de la raza ártica y de la cultura ártica.

»Desde luego esa circunstancia sólo se presenta cuando las condiciones de indivisibilidad perduran sin variación a lo largo de las épocas.» [1]

En otros pasajes Dawson habla de la tendencia de una cultura a estabilizarse y a persistir sin variación aparente durante siglos una vez logrado el estado de equilibrio con su medio ambiente. Y compara esto con el proceso seguido por ciertas especies biológicas en respuesta a las condiciones de un medio ambiente determinado, salvo la diferencia de que en la formación de una cultura el elemento humano posee facultades selectivas, inexistentes en la formación de una especie [2].

El concepto de la supuesta existencia de un sistema cultural bajo condiciones de aislamiento absoluto pone a Dawson en comunicación con las escuelas de divulgación antropológica, tanto inglesas como alemanas. Y aunque Dawson aprueba aparentemente las críticas de otros antropólogos respecto a esas escuelas, no deja por ello de reconocer que Graebner y Schmidt, fundadores del Kulturkreislehere, fueron los primeros en abordar el estudio cultural con métodos inéditos (el concepto del complejo cultural como grupo en el que tiene lugar una acción recíproca de fenómenos sociales) que influyeron grandemente a los más distinguidos antropólogos americanos: Kroeber, Lowie, Goldenweiser y Wissler fueron especialmente mencionados por Dawson al tratar de aquel asunto en *Progreso y Religión*, en 1929. Igualmente aprueba los comentarios de W. H. R. Rivers, posiblemente el miembro más destacado de la escuela divulgadora inglesa, que dice: «Las pruebas evidentes que encontramos en Melanesia nos hacen pensar que un pueblo aislado del exterior no cambia ni avanza, pero la introducción en el mismo de nuevas ideas, instrumentos y técnicas conduce a un proceso definido de evolución cuyos resultados difieren en gran manera de los obtenidos por los componentes inmigrantes, mientras que el intercambio de ambos se asemeja más a un compuesto químico que a una reacción física.» [3]

Lo más interesante de este punto es que las escuelas de divulgación histórica se formaron originalmente en señal de protesta por la introducción del sistema de las ciencias naturales en la antropología. Sin embargo, cuando Dawson expone su idea sobre la estabilidad de la cultura primitiva, parece atribuir la causa básica de ello al predominio del aislamiento de los factores materiales en la cultura, puesto que bajo esas condiciones la vida del grupo social ofrece gran similitud con la de aquellas especies biológicas que consiguieron adaptarse a su medio ambiente. En otro pasaje Dawson hace la siguiente manifestación a ese respecto: «Bajo ese aspecto,

---

[1] *Ibidem*, pág. 55.

[2] Ver anteriormente: *Fuentes de la evolución cultural*, págs. 14-15.

[3] *Psychology and Politics.*, pág. 118, citado en *Progress and Religion*, págs. 59-60. Para informarse sobre la influencia de Graebner y Schmidten, la *Antropología americana*, ver pág. 52.

la sociología se aproxima a la posición ocupada por las ciencias naturales, y el sociólogo se acerca más al biólogo que al historiador» [1].

La opinión, citada más arriba, de que las características raciales son en sí el producto del intercambio entre el grupo social y el medio ambiente geográfico, contribuye también a realzar la importancia que Dawson atribuye a los factores materiales en la vida de la cultura:

«... En tales casos (aislamiento primitivo) ... la cultura es inseparable de la raza.

»Pero ello no significa, como los investigadores de las razas creen, que la cultura sea el resultado de una herencia racial predeterminada. Por el contrario, sería mejor decir que la raza es el producto de la cultura, y que la diferenciación entre los tipos raciales representa la culminación de un proceso de segregación y especialización culturales a un nivel muy primitivo...» [2].

Pero ese factor no es sólo aparente en el caso de las preculturas primitivas «formadoras de razas», sino que también se observa en los ejemplos de migración de los pueblos europeos a nuevos países. Como ejemplo de ello, Dawson cita, con ciertas reservas, la transformación psicológica y física experimentada por los inmigrantes ingleses e irlandeses que se trasladaron a Australia hace un siglo [3].

Sin embargo, el elemento intelectual es el que, en definitiva, predomina en la vida social y el que da a la cultura su forma específica. Dawson cree que el contenido de este elemento es muy complejo, ya que abarca la religión, el arte, la filosofía, la ciencia y el lenguaje. (En páginas anteriores hemos indicado la importancia especial que Dawson atribuye al lenguaje para el estudio de la cultura). El elemento intelectual consiste esencialmente en un grupo conocido de valores que sirven para unificar las diversas actividades de la sociedad humana. Tales valores se manifiestan de forma preeminente en las creencias religiosas del grupo, ya que son éstas las que les imparten ese carácter de santificación necesario para resistir las fuerzas de desintegración que suelen desatarse dentro de la sociedad [4].

El mantenimiento de una sociedad exige una fe común y una disciplina social consciente y continua. Para lograr esos objetivos es necesario contar con algún factor cultural que garantice la fidelidad de los miembros a la sociedad, en evitación de la práctica de un individualismo antisocial. En la sociedad primitiva, e incluso en algunas civilizaciones superiores, ese factor se basa en la existencia de fuerzas trascendentes que supuestamente controlan la vida y la naturaleza humanas. Dawson observa que la mayoría de los pueblos conocidos estiman que el hecho de que una comunidad viva

---

[1] Ver anteriormente: *La sociología como ciencia*, págs. 26-27.

[2] *Religion and Culture*, págs. 47-48.

[3] *Ibidem*, pág. 48. Esa observación concuerda con las que hicieron Boas y otros sobre los cambios del tipo físico que distinguen a los descendientes de los inmigrantes a América de sus padres, procedentes de suelo extranjero.

[4] *Ibidem*, págs. 48-50. Para una perspectiva similar de la función social de la religión, ver *African Political Systems*, Ed. por M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (Londres, 1940).

sin contar con esas fuerzas es tan irracional como si se pretendiera cultivar la tierra prescindiendo del ciclo de las estaciones» [1].

Y precisamente en esa disciplina consciente que las creencias religiosas imponen a los miembros de la sociedad estriba la diferencia entre las especies humanas y las animales en lo que a la adaptación al medio ambiente se refiere. Sin embargo, por mucho que un grupo humano se aproxime al nivel biológico en sus esfuerzos por adaptarse a las características del medio ambiente, hay que tener siempre en cuenta que esa adaptación es una cuestión de libre elección: es decir, la aceptación deliberada por parte del grupo humano del conjunto de valores necesarios para organizar sus actividades. Así, pues, la cultura implica, aun en su forma más inferior, la existencia de elementos definidamente humanos que se valgan de su medio ambiente para el logro de determinados fines sociales.

Antes hemos mencionado que, según Dawson, el elemento intelectual de la cultura abarca diversas zonas diferentes. En uno de los artículos que aparecen en este volumen indica que existe una afinidad entre los diversos campos intelectuales, así como una acción recíproca entre ellos dentro de la unidad cultural. En ese pasaje se observa particularmente el énfasis que da al carácter intuitivo de la cultura intelectual:

«... Sin embargo, es como si los nuevos modos de vida o perspectivas de la realidad se sintieran intuitivamente antes de llegar a ser comprendidos intelectualmente, como si la filosofía fuera el último producto de una cultura en pleno período de madurez, el coronamiento de un largo proceso de desarrollo social, y no su fundamento. En la religión y en el arte es donde mejor se puede apreciar las intenciones vitales de una cultura viva...

»El mismo tratamiento deliberado de la materia, que es la esencia de la cultura, se manifiesta en el arte. La estatua griega se ha de concebir en primer lugar, después hay que identificarse con ella, seguidamente viene su realización y sólo en último lugar se reflexiona sobre ella. He ahí el ciclo completo de la cultura creadora del helenismo. Primero religión, después sociedad, a continuación arte y, finalmente, filosofía» [2].

Esa analogía entre el esfuerzo social y la labor del artista que va dando forma a su material hasta personificar en él su imaginación artística, es una de las que Dawson emplea con preferencia para expresar los aspectos dinámico y creador de la cultura. En el pasaje que exponemos a continuación la utiliza para mostrar hasta qué punto se revela el poder creador de la cultura en sus esfuerzos por adaptarse al medio ambiente:

«No creemos que el hecho de que el artista haya de depender de su material sea un signo de debilidad o carencia de habilidad. Por el contrario, cuanto más grande es el artista más unido está a su material y más se adapta su obra a las cualidades del medio que la personifican. Del mismo modo, la avenencia de una cultura con su medio ambiente natural no es un signo

[1] *Ibidem*, pág. 49.
[2] Ver anteriormente: *Civilización y moral*, págs. 46-47.

de barbarismo. Cuanto más avanza una cultura, más perfectamente se expresa a través de sus condiciones materiales y más íntima es la colaboración entre el hombre y la naturaleza.» [1]

Esta comparación entre el arte y la cultura no es accidental, pues Dawson cree que entre ambas existe una afinidad bien determinada. El arte es ciertamente un aspecto típico del florecimiento cultural y expresa con la máxima intensidad las aspiraciones fundamentales de una cultura. Es, por consiguiente, la clave del carácter íntimo de la cultura. El arte tiene mayor importancia que la información estadística para el estudiante de la cultura que quiere penetrar el espíritu de la sociedad que estudia, al objeto de percibir su forma específica y apreciar la perspectiva que tiene de la vida:

«Pues comprender el arte de una sociedad equivale a interpretar las actividades vitales de esa sociedad en sus momentos más íntimos y de mayor agitación creadora.

»... De ahí que la interpretación del arte revista importancia fundamental para el historiador y el sociólogo, pues el pleno significado de la vida social sólo se comprende cuando se la examina como si se tratara de una actividad artística.

»Por abundantes, detallados y exactos que sean los conocimientos adquiridos no compensarán jamás la carencia de esa habilidad para comprender las cosas instantáneamente, que nunca deja de producirse cuando se sabe interpretar la tradición social como una unidad viva.» [2]

A. L. Kroeber dijo que a veces se requieren las facultades de un artista para poder captar el carácter específico de una cultura [3]. Por esa razón, afirma, algunas de las mejores descripciones de unidades culturales proceden de personas que, sin ser antropólogos, poseen la intuición necesaria para descubrir el espíritu de la cultura que estudian. Conviene recordar que la obra *The Decline of the West*, de Oswald Spengler, contiene descripciones muy acertadas del carácter particular de varias civilizaciones, que el autor compara entre sí para determinar cuáles son sus conceptos de la Historia. Y al considerar la percepción intuitiva de que hace gala para delinear las diferentes formas culturales, recordamos con sorpresa que Spengler no era historiador ni antropólogo profesional; sin embargo, su formación cultural era extraordinaria.

En su volumen *Configurations of Culture Growth*, Kroeber elogia especialmente a Spengler por su habilidad para captar las características peculiares de ciertas civilizaciones, y cree que ésa es una de las contribuciones principales de ese autor al estudio de la cultura. Por otra parte, Ruth Benedict empleó algunos temas de Spengler como base de un trabajo dedicado a la comparación de las actividades frente a la vida de diversas

[1] *Progress and Religion*, pág. 57.
[2] Ver anteriormente: *Arte y sociedad*, págs. 59-60.
[3] *Antropology* (Harcourt Brace, Nueva York, 1948), pág. 317.

culturas primitivas [1]; y es posible que esa decisión (así como sus estudios de humanidades) la indujera más tarde a hacer un llamamiento a todos los estudiantes de humanidades para que se ocuparan también de las cuestiones antropológicas. Unica forma, afirma, de aprovechar hasta el máximo el abundante material cultural que provee la antropología [2].

Por lo que se refiere a la Historia, Dawson opina que el conocimiento profundo de las humanidades y la justa apreciación de los valores estéticos constituyeron la base de la mayor parse de los principales trabajos históricos durante los dos últimos siglos. En realidad, las actitudes que determinaron un modo particular de escribir historia y, en ciertos períodos, le asignaron nuevas finalidades y metas se inspiran en la interpretación de la Historia desde un punto de vista estético. En una carta que me dirigió el 6 de marzo de 1954 el señor Dawson hace algunas observaciones sobre el asunto:

«... El principal fundamento de la educación liberal es esencialmente estético, y hasta el presente la Historia depende de una actitud estética preexistente.

»Así, pues, la historiografía del siglo XVIII se basa en la estética y en el criticismo de la cultura clásica francesa, y la del siglo XIX encontró nuevo impulso en la estética romántica; y según la experiencia que tengo, así como la de otros historiadores que he conocido, nuestro trabajo ha de comenzar con la apreciación estética e intuitiva de las producciones artística y literaria de la cultura, para continuar después con la labor de crítica, comparación y análisis.»

Pero el estudio de la cultura no consiste simplemente en la contemplación de un objeto estático, sino más bien en la observación del desarrollo de un proceso orgánico, lo que implica, esencialmente, movimiento en términos de tiempo. Así como las ciencias modernas se preocupan de forma creciente de los aspectos evolutivos de sus respectivas materias y se hacen profundamente históricas en espíritu, al observar «la vida y los movimientos del mundo de la naturaleza» [3], la Historia se aproxima a la ciencia y a los métodos científicos al interesarse en la evolución orgánica de la sociedad. Los métodos empíricos son tan necesarios como la visión intuitiva en el estudio de la sociedad y de su cultura e historia; ambos son indispensables para investigar, comparar y probar las conclusiones que se hagan; su empleo, sin embargo, no tiene carácter primario, sino secundario, y más bien crítico que creador; pueden servir para modificar o repudiar las propias opiniones, pero son incapaces de establecer una nueva teoría por sí solos. La idea y el concepto son los que constituyen la base del trabajo empírico, y no se llega a ellos mediante la acumulación de datos, sino gracias a una facultad intuitiva tan necesaria al pensamiento científico como la creación estética. Ciertas observaciones de Dawson, en

[1] Ver *Patterns of Culture* (Mentor, 1948), págs. 48-51.

[2] Ver su artículo *Anthropology and the Humanities* en «The American Anthropologist», V. 50, octubre de 1948, pág. 589.

[3] Ver anteriormente: *Sociología como ciencia*, págs. 24-25.

respuesta a la crítica de un historiador académico acerca de la amplitud que se daba a las interpretaciones de la Historia, pueden servir de aclaración:

«El historiador académico está en su derecho al insistir en la importancia de la técnica en la investigación y el criticismo históricos. Pero el dominio de esas técnicas no produce gran historia, como tampoco la maestría de la métrica produce poesía excelsa. Pues para ello se requiere algo más..., entendimiento intuitivo, imaginación creadora y, sobre todo, visión universal que trascienda los límites relativos del dominio particular del estudio histórico. La experiencia de los grandes historiadores, como Tocqueville y Ranke, me induce a pensar que en el fondo de su poder creador se ocultaba una facultad de visión metahistórica y universal de tal envergadura que tenía más de contemplación religiosa de la naturaleza que de generalización científica.» [1]

Una de las ideas más significativas de Dawson respecto a la cultura, es la relación entre su concepto de la vida social como actividad artística y la acción recíproca y creadora que tiene lugar entre la sociedad humana y su medio ambiente. De ahí nace el principio de que la fuerza creadora cultural es función de una cierta polaridad o diversidad entre los elementos componentes de una cultura; y cuanto mayor sea la fuerza creadora de una cultura o de un período, mayor será la tensión entre los polos opuestos de los mismos.

Y la tensión de esa fuerza creadora no está exenta de peligros, puesto que si su intensidad se acentúa puede conducir a la división de la sociedad. Esto es es lo que, a juicio de Dawson, sucedió en la época de la Reforma entre los polos culturales opuestos del norte y sur de Europa; y, en un período anterior, en Grecia, donde las guerras del Peloponeso señalaron la separación de los núcleos jónico y dórico en la civilización griega, representados por Atenas y Esparta, respectivamente [2].

Dinámica de la evolución cultural

Basándose en su concepto de la naturaleza orgánica de la cultura, Dawson reconoce cinco tipos principales de evolución cultural: 1) el del pueblo que desarrolla sus modos de vida en su propio medio ambiente sin intervención de factores humanos ajenos a él; 2) el caso del pueblo que se establece en un medio ambiente geográfico nuevo para él y reajusta su cultura al mismo; 3) la unión de dos pueblos diferentes, cada uno con su modo de vida y organización social. Las causas de esa fusión son, usualmente, la conquista, y ocasionalmente, el contacto pacífico (éste es, según Dawson, el más típico de todos los casos de evolución cultural, y a menudo implica un cambio similar al del número 2), al menos para uno

[1] Ver anteriormente: *El problema de la metahistoria*, págs. 220-221.
[2] Ver anteriormente: *Polaridad cultural y cisma religioso*, págs. 69-70.

de los pueblos; 4) adopción por parte de un pueblo de un elemento de cultura material procedente del exterior; y 5) modificación de los modos de vida de un pueblo como resultado de la posesión de nuevos conocimientos o creencias, o de la variación de su concepto de la realidad [1].

El principio de la tensión dinámica está presente en esos cinco casos de evolución cultural de los pueblos. Las causas número dos y cinco, que al parecer de Dawson son las más importantes, son las que revelan mayor tensión en la fuerza creadora. Una de ellas, consistente en la situación que platean dos pueblos diferentes al fusionarse gradualmente durante un largo período de tiempo, es el resultado de una operación de conquista o de migración. Ejemplo de ello son la génesis de la cultura griega y la de la civilización occidental, en las que, como mencionamos antes, la tensión fue tan pronunciada que la cultura fue incapaz de resolver el conflicto y la división.

El otro caso importante de evolución cultural es el del pueblo que entra en posesión de nuevo conocimiento o adopta una nueva idea de la realidad. Este tipo es, según Dawson, el que tiene efectos más intensos y duraderos, y su ejemplo más representativo es el de la aparición de una religión que, a pesar de tener sus raíces en las experiencias pasadas de otro pueblo, transforma la vida y dirige el desarrollo social por vías nuevas e inesperadas.

Y no es solamente que la nueva visión de la realidad, excepcionalmente obsesionante origine la evolución cultural, sino que al propio tiempo impone una tradición espiritual tan poderosa, que moldea las ideas de los pueblos de su región cultural y las hace subsistir durante siglos. De esa forma la visión de la realidad, que en principio actúa como fermento de la evolución, termina por regular la estabilidad de la cultura o civilización una vez ha sido aceptada:

«Las barreras más infranqueables de los pueblos no son las de raza, lenguaje o religión, sino las diferencias de tradición y de perspectiva espiritual tal y como las vemos en el caso de los helenos y los bárbaros, de los judíos y los gentiles, de los mahometanos y los hindúes, y de los cristianos y los paganos. En todos ellos existe un concepto diferente de la realidad, así como principios morales y estéticos diferentes; en suma, la vida interna es característica de cada uno.» [2]

Dawson no ve más que una excepción en su ley general de que la persistencia de una religión mundial en una zona particular conduce a las ideas conservadoras y a la estabilidad cultural: el caso del cristianismo y de la civilización occidental. Aunque el cristianismo creó la unidad que hoy es Europa, no se contentó con la estabilización y conservación de esa

---

[1] Ver anteriormente: *Las fuentes de la evolución cultural*, págs. 16-18.

[2] *Progress and Religion*, pág. 76. Ha de observarse que aunque Dawson considera al lenguaje como «el elemento fundamental de una cultura», y por ello «el empleo de una determinada lengua distingue a una cultura de otra» (ver anteriormente, pág. 429), las civilizaciones y las religiones mundiales son «superculturas» que abarcan a muchos y diversos grupos lingüísticos y culturas regionales pertenecientes a la zona de comunicación.

unidad, sino que provocó continuamente la evolución durante todos los períodos de la historia cultural occidental. No sólo inspiró el desarrollo religioso de occidente y sirvió de medio para la transmisión de la herencia cultural de occidente a pueblos de muy diversas procedencias sociales, sino que ejerció una influencia poderosa, aunque indirecta, en los sucesivos movimientos de reforma y revolución que distinguen a la sociedad occidental de las otras culturas mundiales:

«En realidad no ha existido ninguna civilización, ni siquiera la de la antigua Grecia, que haya experimentado un proceso de evolución tan continuo y profundo como la Europa occidental durante los últimos novecientos años. No es posible explicar este hecho en términos económicos ni mediante una interpretación materialista de la Historia. El principio de evolución tuvo un carácter espiritual y el progreso de la civilización occidental está relacionado íntimamente con el «ethos» dinámico del cristianismo, que ha hecho comprender gradualmente al occidente cuáles son sus responsabilidades morales y el deber que tiene de cambiar al mundo» [1].

Si consideramos los cinco tipos básicos de evolución cultural de Dawson, vemos que el concepto de estabilidad cultural aparece latente en todos ellos y los define por contraste. Es decir, que los grandes cambios no suelen ocurrir a menos que se produzca la tensión entre la cultura, hasta entonces estable, y las influencias del exterior. Aún más, existe un límite para la amplitud con que una sociedad puede llevar a cabo su proceso evolutivo sin dañarse a sí misma, y la razón de ello es que la evolución es un hecho infrecuente que desarticula el funcionamiento normal y conocido de la cultura. Esa limitación afecta a la naturaleza orgánica de la cultura, lo que implica que ésta no es simplemente una formación intelectual ni el resultado de la transformación de las ideas, sino que afianza sus raíces firmemente en el suelo de su medio ambiente geográfico.

Cuando el cambio de una cultura es demasiado abrupto o cuando el medio ambiente o los conflictos con otros grupos sociales exigen un reajuste adecuado a las nuevas condiciones, el esfuerzo que ha de hacer una sociedad puede ser desproporcionado a su capacidad, y entonces la cultura se derrumba en la mayoría de los casos. La brusquedad en la evolución no suele producirse más que en las grandes civilizaciones, ya que la complejidad de sus elementos es tan enorme que la acción recíproca entre ellos produce cambios violentos; pero en los raros casos en que esas transformaciones abruptas ocurren en las culturas menos avanzadas, su presencia ha de atribuirse a la intrusión de alguna fuerza externa que se resiste a la adaptación conseguida por aquéllas. Las fuerzas externas más corrientes son los cambios del medio ambiente regional o el impacto de otras sociedades:

«La vida implica necesariamente evolución, pero ello no significa que ésta implique vida. Siempre existe un límite para la capacidad de evolución

[1] *The Judgment of the Nations*, pág. 23.

de un organismo, y ello es cierto tanto en lo que se refiere al organismo físico como al social. Las especies pueden adaptarse a un cambio ligero de clima e incluso llegan a florecer, pero si el cambio es muy profundo es posible que varias de ellas se extingan y otras nuevas ocupen su lugar. Y, como norma, cuanto más complejo y complicado es el tipo de especie más expuesto está a sucumbir al cambio, mientras que las formas de vida más plásticas y adaptables sobrevivirán...

»Y del mismo modo se desarrollan y perfeccionan las culturas humanas y las formas sociales de vida, mediante la evolución cultural, pero si el cambio es demasiado profundo o repentino, aquellas culturas más refinadas y permanentes, morirán en lugar de progresar...

»Y no se trata de deterioro racial, sino inadaptación social. Los pieles-rojas eran un tipo humano perfecto, pero su cultura no pudo competir con la de los colonos europeos, mejor organizada; en consecuencia, se esfumaron, lo mismo que los búfalos y la pradera, ante el arado, el rifle y la locomotora.» [1]

Ese pasaje, escrito por Dawson en 1931, parece anticipar el concepto de Toynbee de que las demandas del medio ambiente son a veces tan excesivas que la sociedad es incapaz de hacerles frente. Sin embargo, mientras Toynbee cree que tal situación no tiene otro objeto que el de retardar el progreso de una sociedad poco avanzada hacia la civilización, o el de provocar su caída una vez alcanzado el nivel de la civilización, Dawson considera que implican la destrucción total de la cultura. Esa diferencia de opinión se debe a sus distintas interpretaciones de la naturaleza de la cultura: Dawson mantiene que toda cultura, hasta la más primitiva, se forma gracias a un esfuerzo de disciplina social y al dominio del medio ambiente, mientras que Toynbee cree que la civilización se debe al dispendio de energía social, que él denomina «respuesta».

Por consiguiente, al parecer de Toynbee existe una diferencia inconfundible entre el equilibrio dinámico característico de una civilización (en la que la dialéctica de provocación y reacción está continuamente presente e impele a la sociedad hacia nuevas metas) y la situación en la sociedad primitiva, en la que la rutina de la vida se mantiene incólume y la inmovilidad de las prácticas culturales es simplemente resultado de la inercia. Para él no existe ningún período en el que una civilización no haya hecho frente con éxito a las demandas del medio ambiente ni haya conseguido la armonía entre este último y sus elementos componentes; si una civilización no avanza hay que atribuirlo a un estado de disolución inminente o a una paralización cultural, en cuyo caso se asemeja en cierto modo a la inmovilidad de la cultura primitiva [2].

Así, pues, mientras que para Toynbee las sociedades primitivas, tal y como las conocemos hoy día, son esencialmente estáticas, hecho que las

[1] *The Modern Dilemma*, págs. 35-36.

[2] Ver *A Study of History* (publicación compendiada de Somervell), secciones sobre la génesis y crecimiento de las civilizaciones, pero especialmente las págs. 48-51 y 209-216.

distingue de las civilizaciones (o, al menos, de las civilizaciones en proceso de crecimiento), para Dawson, tanto aquéllas como las culturas avanzadas han de desarrollar un esfuerzo dinámico para poder mantenerse, y de no hacerlo así desaparecen irremediablemente. Toynbee admite la presencia del dinamismo en las sociedades primitivas, aunque solamente durante el período de crecimiento, que concluye al lograr el nivel cultural definitivo; pero no comprende que no es posible crear una cultura sin la cooperación social y el trabajo intenso.

A este respecto, Dawson hace las siguientes manipulaciones: «Para el observador exterior, la característica más sorprendente de la cultura primitiva es la de ser en extremo conservadora. La sociedad sigue incesantemente los mismos hábitos y convenciones con la persistente irracionalidad del animal inferior.

»Pero, en realidad, toda cultura viva es intensamente dinámica. Se ve impulsada por la necesidad de mantener la vida común, y para ella la única forma de rechazar a las fuerzas del mal y de la muerte y conservar la buena fortuna, es la del esfuerzo continuo de disciplina social e individual» [1].

Además de la base orgánica requerida para la evolución limitada, que ya hemos discutido antes, se necesita también una base psicológica; es decir, tanto el individuo como la sociedad han de experimentar un sentimiento de seguridad, han de sentir que de una forma u otra están ligados socialmente al pasado, y de no ser así la evolución será meramente destructiva. (Sería interesante calcular hasta qué punto esa necesidad psicológica es resultado de la naturaleza física del hombre y de los fundamentos biológicos de la cultura humana, teniendo naturalmente en cuenta la capacidad del individuo o de la sociedad para resistir la conmoción provocada por el cambio) [2].

Dawson reconoce que ese aspecto psíquico es el que condiciona la aceptación o repudio del cambio social, y añade que para que aquél constituya una causa de progreso y no de decadencia es necesario relacionar al espíritu vital de la cultura con una innovación o invento, bien sea de naturaleza material o social [3]. Y ese invento debe incorporarse a la contextura de la cultura existente y ha de responder a las necesidades y a la experiencia previa de la sociedad. Eso es lo que ocurrió, dice Dawson, con la introducción del caballo en la cultura de los indios de las llanuras; pero sucede con mucha más frecuencia que ese nuevo elemento no puede incorporarse satisfactoriamente a la sociedad, a menos que se produzca un cambio social radical de tal envergadura que destruya las bases que garantizaban la continuidad de la cultura. He aquí un ejemplo de esto: «Hoy día los esquimales aprenden nuevos métodos de vida, miran hacia la civilización, pero al propio tiempo, y por la misma razón, son una raza que se extingue» [4].

[1] *Religion and Culture*, pág. 56.

[2] *Progress and Religion*, págs. 211-213, discute el asunto en relación con los efectos producidos en la vitalidad social y la vida urbana e industrial.

[3] *Ibidem*, págs. 77-78.

[4] Ver anteriormente: *Las fuentes de la evolución cultural*, pág. 16.

Si una cultura tiene fortaleza suficiente, prescindirá tarde o temprano de los cambios que habiendo sido aportados del exterior carecen de una base suficientemente sólida en la experiencia anterior de la sociedad. Pero si esos cambios van acompañados de una tecnología superior, destruyen usualmente la cultura en la que se introducen. Los ejemplos más comunes de este caso los ofrecen los pueblos primitivos al entrar en contacto con la civilización occidental, aunque conviene observar que las sociedades más avanzadas también pueden resultar afectadas por la aparición imprevista de un cambio social aportado por agentes externos.

«El pueblo griego, que fue el más civilizado de la antigüedad, no cayó porque su cultura fuera más o menos progresiva, sino porque era demasiado compleja y refinada. Su nivel de vida, sus ideales de libertad y bienestar, tanto individuales como cívicos, eran demasiado elevados para resistir la tensión de la competencia política y, por lo tanto, se desmoronaron al encontrarse con pueblos más rudos, como los macedonios y los romanos, que exigiendo menos de la vida obtenían más» [1].

Aunque los griegos perdieron su independencia política, su cultura fue conservada por los conquistadores y transmitida a otros pueblos, con pérdida de calidad y nivel cultural. Para la civilización occidental, deseosa igualmente de alcanzar un nivel superior de vida, tanto económica como políticamente (causa de la caída de los griegos), la continuidad de sus formas culturales tradicionales, en caso de conquista militar, parece menos probable, ya que los nuevos bárbaros no sienten la menor simpatía por los modos de vida de occidente y se muestran inclinados a destruir, no sólo la estructura social y las instituciones políticas occidentales, sino también el sistema tradicional de valores culturales.

Y, por añadidura, el peligro no procede solamente del exterior, ya que los cambios introducidos en la vida del occidente moderno durante el pasado siglo por la revolución científica, plantean la interrogante de si la tradición cultural occidental podrá asimilarlos o si, visto el alcance de aquéllos, había de permitir que las formas religiosas y humanistas del pasado sean sustituídas por un nuevo tipo de civilización tecnológica. Aunque Dawson admite esa posibilidad, cree también que una civilización de tales características se destruiría a sí misma, pues no podría satisfacer las necesidades espirituales del hombre. En una de sus cartas, dice:

«Creo que una cultura totalmente tecnológica sería una cultura bárbara. Sin duda no hay quien crea que la civilización puede funcionar sin contar con algún elemento cultural espiritual y superior...

»El advenimiento de la era tecnológica hace más necesaria la cultura cristiana, al menos una cultura de tipo religioso o humanista. Y aún, si *per impossibile*, todas las tradiciones de la cultura espiritual se suprimieran temporalmente, se produciría una revolución nihilista que destruiría el orden tecnológico, como tantas veces he indicado en mis escritos. *El*

[1] *The Modern Dilemma*, pág. 37.

año 1984, de Orwells, es una descripción excelente del orden tecnológico puro, pero la única falta que encuentro es que su autor lo considera una posibilidad. (Carta del 29 de enero de 1955).»

Kroeber escribe, por su parte, que lo que parece ocurrir en esos casos es la disolución de una formación determinada de carácter cultural que sirve de pauta a una o más naciones. Desde luego, esa formación y sus constelaciones mueren sin lugar a dudas, es decir, se disuelven, desaparecen... y son reemplazadas por otras nuevas...

Mientras que las sociedades correspondientes, los grupos portadores de cultura, encuentran un medio de seguir adelante, una gran parte del contenido cultural sobrevive y funciona en una u otra parte, pudiendo llegar a desarrollarse de nuevo; lo que caracteriza a una civilización que se hunde es la disposición particular que adoptan los diversos componentes culturales al entremezclarse entre sí [1].

Así, pues, los pueblos que poseían una cultura siguen existiendo, aunque bajo diferentes índices culturales y, posiblemente, sin participar activamente en los nuevos métodos, especialmente si éstos proceden del exterior. Y de estar Spengler en lo cierto, en algunos casos se manifiesta una deterioración de la calidad cultural hasta el punto de descender a lo que Spengler denomina «pueblos fellahin».

Sin embargo, Dawson cree que Kroeber es quizá demasiado optimista por lo que se refiere al grupo portador de cultura, y no hace la necesaria distinción entre la masa del pueblo que acepta una cultura y la minoría dominante que se encargó de introducirla y conservarla. En una nota sobre el pasaje de Kroeber referente a la extinción de la cultura, dice:

«En realidad, creo que Kroeber exagera las posibilidades de supervivencia. Por mi parte, pienso que en la mayoría de los casos la evolución va acompañada de la destrucción física de la minoría portadora de la tradición cultural. Eso es lo que al parecer sucedió con la destrucción del elemento criollo en Haití y la destrucción y desaparición del grupo directivo latino en la Britania y la Alemania romanas del siglo v después de Jesucristo.

»Las deportaciones en masa que acompañaron y siguieron a la primera y segunda guerras mundiales nos han hecho abrir los ojos a la evidencia de ese factor en el cambio cultural: por ejemplo, la destrucción de la población griega en Anatolia después de la primera guerra mundial y (creo) el aniquilamiento de los tártaros de Crimea después de la segunda.»

Si esa observación es correcta, parece coincidir en cierta medida con la opinión de Spengler acerca de la calidad inferior de la cultura de los «pueblos fellahin», una vez ha pasado por ellos la civilización superior.

Sin embargo, la destrucción aparente de una cultura no es sinónima

[1] L. KROEBER, *Anthropology*, págs. 382-384.

de la pérdida definitiva de su influencia cultural. No cabe duda que uno de los problemas más acuciantes que se plantean como consecuencia del contacto entre culturas es el de llegar a conocer la razón por la que las tradiciones del pueblo conquistado y sometido reaparecen, en ocasiones, algunos siglos después del primer encuentro con los conquistadores. El ejemplo más común de la reaparición de la cultura tradicional del pueblo sometido es el de la conquista de una sociedad campesina por una aristocracia nómada y guerrera, y la mayoría de las civilizaciones clásicas que poseyeron religiones mundiales son creaciones de ese tipo. En tales casos, la conquista representaba el punto de partida de un proceso de fusión y desarrollo por el que dos pueblos y dos culturas tradicionales se unían gradualmente hasta producir una nueva entidad cultural. Como ejemplo de ese proceso, Dawson sugiere que, si su hipótesis sobre los orígenes de la cultura India es correcta, «habremos de interpretar el auge de los sistemas de pensamiento y organización social en la India clásica como una consecuencia de la reafirmación de la cultura arcaica frente a la cultura guerrera de los invasores arios» [1].

Dawson cree que la fusión orgánica de culturas diferentes tiene lugar en tres etapas: primero, el período de fertilización y crecimiento; segundo, el de progreso o florecimiento de la creación híbrida, y tercero, el período de madurez, en el que la nueva entidad cultural se estabiliza y adquiere formas que perdurarán tanto como la cultura [2].

Esas fases no tienen un carácter absoluto ni determinante, en primer lugar porque no se producen siempre que dos culturas tradicionales se encuentran, aun en el caso de que la conquista haya producido el acercamiento íntimo de ambas sociedades y, en segundo lugar, porque no existen medios para pronosticar cuáles y cuántos serán los elementos que cada pueblo aportará a la formación del nuevo tipo de cultura estable.

Ese proceso de tres fases es de fácil identificación en el caso de dos pueblos que se unen para formar una cultura regional, pero puede ser también que gobierne ocultamente el desarrollo de las civilizaciones o superculturas. En este caso, sin embargo, la complejidad de la formación cultural y el número de pueblos que contribuyen al contacto fertilizador hacen muy difícil el desentrañamiento del laberinto y la determinación del curso de su desarrollo [3]

---

[1] *Religion and Culture*, pág. 199.

[2] *Progress and Religion*, pág. 62; y también *Enquiries*, págs. 67-68, 72-73.

[3] En el artículo de *Enquiries*, citado anteriormente, Dawson parece aplicar esas tres etapas a las superculturas como la Cristiandad, el Islam, China, etc., y no a las culturas regionales simplemente. Sus más recientes opiniones sobre el tema, comunicadas por cartas del 1 de enero al señor Mulloy, se expresan, como ya hemos citado, de esta forma: «Pero, en general, no creo que las civilizaciones tengan ciclos-vida. Los pueblos sí los tienen, y si una cultura está ligada a un pueblo, también debe tenerlos. Pero considerando que cuando una civilización se convierte en una supercultura, se transmite a un número indefinido de pueblos, su desarrollo ha de trascender ese ciclo.»

Perspectiva de la historia del mundo

Aunque Dawson haya manifestado explícitamente la imposibilidad actual de escribir una historia que abarque al mundo en su totalidad y haga justicia a todas las tradiciones culturales [1], se observa a través de todo su trabajo un concepto implícito del desarrollo de la historia mundial que, a nuestro juicio, debe figurar aquí como conclusión de este ensayo.

El punto de vista de Dawson sobre el movimiento de la historia del mundo se refiere principalmente a los cambios más importantes que se han venido produciendo en el concepto que el hombre tiene de la realidad y que se encarnan en la vida de las distintas sociedades y culturas.

Según Dawson, en el desarrollo de la humanidad existen cuatro grandes edades mundiales, que se distinguen entre sí por el concepto que cada una tiene del universo. La primera fase es la de la cultura primitiva; la segunda, se caracteriza por el nacimiento de las civilizaciones arcaicas en Egipto, Mesopotamia y Asia Menor; la tercera, por la aparición y divulgación de las religiones mundiales, y la cuarta, por los descubrimientos científicos de la civilización occidental. Esta última está relacionada, a juicio de Dawson, con el concepto cristiano del hombre y del universo.

La diferencia entre las dos primeras épocas de la historia del mundo es la que existe entre la visión irreflexiva de la realidad que tenían los buscadores de alimentos y cazadores y la interpretación ordenada de las leyes naturales, fundamento de la cultura arcaica. Dawson hace las siguientes observaciones acerca de ese concepto de la colaboración del hombre con las leyes de la naturaleza, base del descubrimiento de la agricultura superior:

«Ello inspiró el progreso de la civilización durante miles de años, para desaparecer solamente con el advenimiento de una nueva visión de la realidad, que comenzó a transformar el mundo antiguo en los siglos V y VI antes de Jesucristo, la edad de los profetas hebreos y de los filósofos griegos, de Buda y de Confucio, una edad que anunció el amanecer de un mundo nuevo» [2].

¿Cuáles fueron las causas de ese cambio en la idea de la realidad que marcó la transición entre las épocas segunda y tercera de la historia del mundo? Una de ellas se basa en las limitaciones de la civilización arcaica. Al cooperar con los procesos de la naturaleza, llevó a cabo un progreso material enorme: «Comparativamente, el mayor que el mundo haya jamás conocido», dice Dawson. Sin embargo, añade: «Cada cultura estaba ligada indisolublemente a un tipo fijo, y una vez descubiertas sus potencialidades, se hacía estacionaria y no progresiva» [3]. Ello dio como resultado

[1] Ver anteriormente: *Eclipse de Europa*, pág. 300.
[2] Ver anteriormente: *Las fuentes de la evolución cultural*, págs. 18-19.
[3] *Progress and Religion*, págs. 117-118

una identificación tan completa de la religión con el orden social, que tanto la religión como la cultura adquirieron una rigidez extraordinaria, la primera, al perder su carácter espiritual, y la segunda, al estar condicionada de tal forma por la tradición religiosa «que el organismo social poseía todas las características de una momia» [1]. Así, pues, las grandes religiones mundiales se rebelaron contra la idolatría de las religiones de las culturas arcaicas y contra la negación del carácter de trascendencia de la realidad espiritual.

Sin embargo, en su deseo de asegurar la independencia del espíritu, las religiones mundiales tomaban a menudo la dirección opuesta y practicaban ciertas enseñanzas que hacían de la religión una fuerza social. Con ello tendieron a debilitar o destruir los lazos que las civilizaciones arcaicas habían establecido entre la religión y la cultura, y los medios de que se valieron fueron numerosos: condenación de la materia y del cuerpo, evasión de la naturaleza y del mundo de los sentidos, y negación de la realidad del mundo y de los valores del orden social. Y, en realidad, hay que reconocer que la civilización material del Oriente pudo mantenerse gracias a la continuidad de las tradiciones de las religiones naturales arcaicas. Dawson hace las siguientes observaciones acerca de los efectos producidos en el progreso material por las nuevas religiones mundiales:

«Los grandes triunfos de la nueva cultura se centran, sobre todo, en la literatura y en el arte. Pero desde el punto de vista material, se produce más bien una expansión que un progreso. La nueva cultura se limitó a dar nueva forma y espíritu a los materiales recibidos de la civilización arcaica. En los tiempos de Hammurabi, y quizá antes, Babilonia alcanzó, en todos los aspectos, la cumbre de la civilización material, hasta el punto que ninguna otra civilización asiática pudo compararse a ella. Después del florecimiento artístico en la primera parte de la Edad Media, las grandes religiones culturales permanecieron estacionarias e incluso iniciaron su decadencia» [2].

Los cambios que dieron origen a la cuarta época de la historia del mundo, tuvieron lugar en la Europa occidental y no son comprensibles a menos que se estudie la nueva cultura cristiana que surgió en aquella zona. A diferencia de las civilizaciones orientales, en las que se introdujo una cuña entre la religión y la cultura, en la occidental se vio que el cristianismo era capaz de reconciliar las exigencias del orden espiritual y del material, gracias a su doctrina de la Encarnación. El mundo espiritual mantuvo su carácter de trascendencia y, al propio tiempo, penetró en el mundo del hombre gracias a su fuerza dinámica. Dawson hace observar los efectos de esa acción en el desarrollo social y cultural de la civilización occidental:

---

[1] *Religion and Culture*, pág. 206.
[2] Ver anteriormente: *La religión y la vida de las civilizaciones*, págs. 97-98.

«Su ideal religioso no fue la adoración de la perfección infinita e inmutable, sino el espíritu que se supera para incorporarse a la humanidad a fin de cambiar el mundo. En Occidente, las fuerzas espirituales no han quedado inmovilizadas en forma de orden social sagrado, como en el estado confuciano de China o el sistema de castas en India, sino que disfrutan de libertad social y de autonomía, con lo que su actividad no queda limitada a la esfera religiosa, sino que posee gran alcance en todos los órdenes de la vida social e intelectual» [1].

Dawson admite que nunca se ha llegado a una reconciliación total entre el poder espiritual y las instituciones refractarias del orden temporal. Sin embargo, afirma, los esfuerzos por alcanzar esa meta han sido el fundamento de las incomparables realizaciones culturales del Occidente, y han convertido a esa cultura en un factor de evolución decisivo, tanto en lo que se refiere al resto del mundo como a sus propios pueblos.

En uno de sus ensayos más recientes, Dawson propone una base psicológica para sustentar los cambios materiales y sociales que se produjeron en la civilización occidental y que últimamente se han extendido a otras partes del mundo. La nueva actitud frente a la vida, origen y fundamento de la nueva cultura y de la tremenda transformación social que ésta aportó, se debe a la influencia del «ethos» cristiano sobre el yo psíquico del individuo:

«Incluso en nuestros tiempos, no se concede la debida atención a esa profunda revolución que se está produciendo en la base psicológica de la cultura, fundamento de la nueva sociedad en la cristiandad occidental. Para expresarnos en los términos de la psicología freudiana, lo que en realidad está sucediendo es que la religión se desplaza de la esfera del yo a la del super-ego...

»Al aceptarse el cristianismo, los antiguos dioses y sus ritos desaparecieron por ser manifestaciones de las fuerzas del mal. La religión cesó de representar el homenaje instintivo al mundo tenebroso del yo, para convertirse en una fuerza consciente y continua cuyo propósito era el de adaptar el comportamiento humano a las necesidades de una ley moral objetiva. Al propio tiempo, era un acto de fe en una nueva vida y en los aspectos sublimes de la perfección espiritual» [2].

Pero, puesto que todas las civilizaciones se distinguen esencialmente del barbarismo por la importancia que conceden al super-ego y por el control racional de los impulsos instintivos en virtud del conocimiento ordenado de su significado, ¿cuál es, pues, la diferencia entre el cristianismo y las religiones básicas de las otras culturas mundiales? ¿No es acaso su fundamento psicológico, idéntico al de aquéllas, puesto que reconocen igualmente la superioridad del super-ego sobre el yo? Dawson responde

[1] *Christianity and the New Age*, en *Essays in Order*, por MARITAIN, WUST y DAWSON (Nueva York, 1931), págs. 228-229.

[2] *Hacia la compensación de Europa*, págs. 14-15. *Rialp*.

a eso con un no conclusivo. Pues, dice, la relación entre esas dos fuerzas, acusa notables diferencias entre los universos morales de las distintas religiones mundiales. Por ejemplo:

«En algunos casos, como en el hinduísmo, el desligamiento total de las fuerzas del yo, que caracterizan a la conversión Occidental, nunca fue una realidad, y, por lo tanto, la vida no se concibe como un proceso de esfuerzo y disciplina morales, sino como una expresión del líbido cósmico, como en la danza de Siva.

»Por otra parte, vemos en el budismo un super-ego altamente desarrollado. En este caso el super-ego va unido a un impulso de evasión a través de la muerte, de forma que la moralización de la vida es, al propio tiempo, un proceso regresivo que culmina en el Nirvana» [1].

Aunque la cultura occidental conoció movimientos religiosos en su seno que mostraban una tendencia similar, como el maniqueísmo y el de los albigenses, se trataba sólo de formaciones exóticas sin relación alguna con la tradición religiosa occidental. Esta tradición tendió siempre a producir una personalidad completamente diferente a la de otras culturas mundiales.

«Pero la característica fundamental de la civilización occidental fue siempre la de crear un espíritu de actividad moral en virtud del cual el super-ego individual se transforma en una fuerza social dinámica. En otras palabras, la tradición cristiana ha convertido la conciencia individual en una fuerza independiente que tiende a debilitar la omnipotencia del hábito social y a proporcionar ciertas facilidades al proceso social para la práctica de iniciativas individuales» [2].

Pero aunque ese dinamismo social estuvo presente de forma implícita en el cristianismo desde sus comienzos, y proporcionó el ímpetu necesario para la conversión del mundo antiguo y la transmisión de la cultura cristiana a los pueblos nuevos a través de las edades tenebrosas de las invasiones bárbaras e islámicas, su importancia y significado no fueron reconocidos hasta el siglo XIII. Y, finalmente, el nuevo concepto de la realidad llegó a su madurez gracias a la espiritualidad de San Francisco, que dio expresión profunda al espíritu del humanismo cristiano, a la síntesis filosófica de Santo Tomás, que reconcilió la razón con la fe y estableció los fundamentos del conocimiento científico de la realidad, así como también a la visión de Roger Bacon, quien descubrió en los inventos científicos una fuerza social creadora de poder incalculable [3].

A ese respecto, la importancia de los siglos XII y XIII reside en que fueron los primeros en incorporar a la cultura cristiana nuevas formas

[1] *Ibidem*, pág. 15.
[2] *Ibidem*, pág. 16.
[3] Ver *Progress and Religion*, págs. 170-176, y también *Medieval Essays*, págs. 109-111 y 142-151.

sociales y dinámicas. Pues la primera cultura cristiana, la de la edad bizantino-patrística, fue el resultado de la aplicación de las ideas cristianas a una cultura estática ya madura. Y ello fue la razón de que el dinamismo social del cristianismo no se manifestara adecuadamente en la sociedad ni en la cultura del imperio bizantino.

El desarrollo de la cultura occidental a partir del renacimiento, se debe al impulso adquirido por esa sociedad y cultura dinámicas del Occidente cristiano. Pues con el Renacimiento se inició ese movimiento de amplia expansión de la civilización occidental, no sólo geográfico sino también científico y tecnológico, que constituye la característica más prominente de los cuatro últimos siglos de la historia del mundo. Gracias a tal movimiento, la cuarta época del mundo alcanza su realización material. El carácter incomparable de esa época creada por el hombre occidental está directamente relacionado con los objetivos primarios grabados en el alma del Occidente por más de mil años de enseñanza cristiana; la nueva cultura implantada por el Renacimiento tuvo sus raíces en los ideales religiosos-sociales del período medieval. El humanismo y la ciencia occidentales, así como la exploración y colonización, no fueron frutos de una cosecha accidentalmente buena, sino el resultado de un milenio de esfuerzos, «en el que los siglos araron el suelo virgen del Occidente y esparcieron la nueva semilla por toda la superficie de la tierra» [1].

A pesar de que algunos interpreten el Renacimiento como un movimiento de rebeldía contra el pasado cristiano (una opinión que ya no goza de popularidad entre los eruditos [2], pero que todavía ejerce gran influencia en el pensamiento de muchos que no se dedican a la Historia), Dawson insiste en que la era inaugurada por el Renacimiento, que se prolonga durante todo el siglo XIX, sería incomprensible si se la privara de sus orígenes cristianos:

«Los grandes hombres del Renacimiento fueron hombres espirituales aunque se ocuparan activamente del orden temporal. Gracias a los recursos acumulados de su pasado cristiano, dispusieron de la energía suficiente para conquistar el mundo material y crear una cultura espiritual nueva.

»Ahora bien, lo que dije allí (pasaje escrito hace dieciocho años) sobre los orígenes de la cultura humanista, tiene aplicación, creo yo, a la época de la Enciclopedia y al siglo XIX, en los que la cultura occidental conquistó y transformó al mundo...

»La actividad de la mente occidental, como se pone de manifiesto en las invenciones científicas y técnicas y en los descubrimientos geográficos, no fue la herencia natural de un ascendiente biológico, sino el resultado de un largo proceso educativo que cambió gradualmente la orientación del pensamiento humano y aumentó las posibilidades para la acción social» [3].

---

[1] *The Judgment of the Nations*, pág. 24.

[2] Ver *The Renaissance in Historical Thought*, de WALLACE FERGUSON (Cambridge año 1948).

[3] *Religion and the Rise of Western Culture*, pág. 9-10.

Así, pues, según Dawson, el desarrollo cultural occidental parte del centro de la historia mundial, mientras que la influencia dinámica de Europa y de su descendencia en el Nuevo Mundo, han hecho posible la oportunidad que ahora se le ofrece al mundo. Mientras que muchos filósofos contemporáneos pierden las esperanzas en el Occidente e incluso le reprochan sus pecados y defectos hasta el punto de considerarlo inferior al Oriente, tanto en el orden moral como en el de los valores espirituales (las obras *Uses of the Past*, de Muller, y *Ther World and the West*, de Toynbee, son ejemplos representativos de esa tendencia), Dawson sostiene que, a pesar de su carácter secular y de su egoísmo, la cultura occidental se distingue por la energía moral y dinamismo espiritual heredados de su pasado cristiano, que a esas cualidades se debe el hecho de que las instituciones occidentales se hayan extendido por todo el globo y hayan incorporado a otras civilizaciones a un mundo de comunicación cultural. Así, pues, para comprender las fuerzas que dan forma al mundo moderno y preparan su destino hay que comprender a Europa primero, pues los mismos movimientos de rebelión contra el Oeste están inspirados en el espíritu occidental y no serían nunca lo que son si no hubieran contado con la influencia occidental. Dawson puso este hecho de relieve en un artículo escrito hace algunos años:

«Las revueltas en Oriente contra la hegemonía europea tienen una gran parte de inspiración occidental. Su ideología es puramente europea y completamente ajena a la tradición cultural de los pueblos que pretenden liberar. Incluso en el terreno de la literatura, los pensadores orientales más distinguidos, tal y como los concebimos en Europa, se han formado en los medios culturales occidentales. La clave de las relaciones entre Este y Oeste no es el culto, débil y superficial, de las ideas orientales en Occidente, sino el movimiento mucho más poderoso e influyente de las ideas occidentales en el Este, donde las culturas tradicionales se conmueven hasta sus cimientos» [1].

Sin embargo, la influencia occidental en Oriente no ha tenido solamente un carácter subversivo. Gracias al esfuerzo de los arqueólogos y lingüistas europeos, las civilizaciones orientales llegaron a conocer la grandeza de su propia historia y cultura e interpretaron con más claridad y precisión su propio carácter. Dawson resume los resultados de esa labor en su último ensayo, publicado en este volumen:

«No sólo sirvió para ensanchar las fronteras de la civilización occidental y proporcionar las bases para un nuevo entendimiento entre el Este y el Oeste, sino que transmitió a los pueblos no europeos nuevos conocimientos sobre su propio pasado. Sin ellos, el Oriente habría seguido desconociendo la grandeza de su herencia, y el recuerdo de las primitivas civilizaciones asiáticas hubiera quedado enterrado en el polvo.

[1] *The Revolt of the East and the Catholic Tradition*, en el «The Dublind Review», V. 183 (julio 1928), págs 1-14.

»Esa es una herencia perdurable para todo el mundo, tanto el oriental como el occidental, que está por encima de ideologías políticas y de imperios económicos» [1].

Sin embargo, no hay que olvidar ni quitar importancia a la amenaza que se cierne sobre las culturas tradicionales del Oriente por obra y gracia de la cultura secular occidental. A pesar de las declaraciones optimistas de escritores como Muller y Northrop, respecto al futuro de esas religiones y de la creencia de que algunas religiones orientales reúnen mejores cualidades que el cristianismo para sobrevivir en esta época en que las culturas y las religiones se mezclan entre sí como nunca lo hicieron, existen indicios de que las religiones culturales de Oriente atraviesan una fase de decadencia, y retroceden ante la civilización secular cuyo impacto resisten a duras penas.

En resumen, las religiones orientales corren hoy día el peligro de ser anuladas por los movimientos seculares originados en la civilización occidental. La debilidad de esas religiones se debe fundamentalmente a la pérdida de los contactos orgánicos con la vida del pueblo. Como Dawson observa en un artículo reciente, al comentar sobre la expansión del comunismo en Asia: «Si se considera al comunismo bajo ese aspecto (como una religión), ¿qué interés pueden encontrar en él los asiáticos, que ya poseen verdaderas religiones teológicas? La respuesta es, a mi parecer, que las grandes religiones orientales han perdido su actividad cultural y se han divorciado de la vida social y de la cultura contemporánea» [2].

La situación precaria en que se encuentran recibe la atención de Dawson en un pasaje en el que hace resaltar el significado de la crisis mundial actual:

«Así como el helenismo se expandió gradualmente durante los períodos romano y helénico hasta llegar a abarcar todo el mundo antiguo, la cultura Occidental se viene extendiendo durante los últimos quinientos años y hoy acoge a todo el mundo moderno. Y así como la unidad del mundo antiguo se rompió al aparecer el Islam, el mundo moderno se dividió al aparecer el comunismo.

»En consecuencia, creo que la posición de las grandes religiones orientales de hoy día se puede comparar a la de las religiones del antiguo Oriente, Egipto, Babilonia, Asia Menor y el mundo romano. Si tal comparación es acertada, los rivales más serios que hoy tiene el cristianismo no son las antiguas religiones orientales, sino las nuevas religiones políticas que las sustituyen, como el comunismo, el nacionalismo y otras parecidas. Y a nadie le puede pasar desapercibido el hecho de que el futuro del mundo depende de la resolución de esa cuestión» [3].

---

[1] Ver anteriormente: *Eclipse de Europa*, págs. 304-305.

[2] *Civilization in Crisis*, «The Catholic World» (enero de 1956).

[3] Carta del 5 de marzo de 1952 al señor Mulloy, publicada posteriormente en «Four Quarters» (ed. trimestral de «La Salle College», junio de 1954).

Y si se compara, desde el punto de vista de la historia mundial, la situación actual de las religiones orientales, con los movimientos revolucionarios que acompañaron al nacimiento del Islam en el siglo VII después de Jesucristo, Dawson prevee un gran peligro no sólo para las religiones culturales y tradicionales de Oriente, sino también para el cristianismo en general.

Sin embargo, en esa comparación se revela una diferencia a favor de la presente situación: es decir, el Islam obtuvo su impulso dinámico de una creencia religiosa fervorosa sancionada por un orden sobrenatural de la realidad, mientras que el comunismo, a despecho de sus motivos casi religiosos, tiene un espíritu esencialmente terreno, y el llamamiento que dirige a la humanidad no se funda más que en una utopía materialística. Así, pues, la fuerza que las religiones orientales pueden poner en juego para resistir la avalancha de ideologías seculares está en proporción directa a la habilidad que desplieguen para mantener su carácter religioso y para reanudar sus contactos con la vida diaria del pueblo; y, teniendo en cuenta la «indiferencia» de que han dado muestra en el pasado, sólo el futuro nos puede decir si eso es posible o no.

Para Dawson, el significado del momento actual descansa en el hecho de que la civilización occidental ha sido capaz, tanto por sus inventos técnicos como por el impacto ideológico, de derribar las barreras que separaban a las culturas de las grandes religiones mundiales para reunir a todas ellas en una sociedad de intercambio cultural. Pero a lo largo de ese proceso de desarrollo y expansión ha perdido paulatinamente sus contactos con las fuentes espirituales de su poder creador. Y así resulta que el momento de su mayor triunfo material coincide con el de su más profunda crisis espiritual.

«Los acontecimientos de los últimos años implican o el fin de la historia humana o su momento más crítico. Nos advierten con letras de fuego que la civilización no consigue encontrar su equilibrio y que hay límites para un progreso que se vale exclusivamente de los adelantos científicos y hace caso omiso de los objetivos espirituales y los valores morales» [1].

Y, no obstante, esa crisis cultural se manifiesta en un instante en que Europa podría aprovecharse de la oportunidad que se le brinda para dar forma y dirección a una sociedad mundial que prácticamente acaba de nacer. La ciencia y la tecnología, creadas en la civilización occidental, no han de consagrarse necesariamente a la destrucción de la humanidad. Por el contrario, deberían cooperar a la unificación de la especie humana en una comunidad espiritual y supernacional.

La gran Revolución del siglo XVIII que precipitó al mundo en la era moderna y derribó la estructura social y política que Europa poseía desde mil años atrás, tuvo gran similitud con el período contemporáneo. Los ejércitos de la Revolución francesa, y más tarde los de Napoleón, minaron

[1] *Religion and Culture*, pág. 215.

y derrocaron a las monarquías del *ancien régime*, abolieron la esclavitud y estimularon el nacionalismo en todos los pueblos de Europa. Y ahora, en nuestros días, el impacto del nacionalismo europeo y de las ideologías occidentales, así como la divulgación de la tradición revolucionaria europea, han provocado en Asia y en Africa efectos similares a los que la Revolución francesa produjo en Europa y en América hace ciento cincuenta años. Los ideales de libertad política, autonomía nacional e igualdad social han llegado a todos los pueblos del mundo que los aceptan unánimemente.

Por lo tanto, no parece extraño que Christopher Dawson recurra a la Revolución francesa para sopesar los valores del período contemporáneo y su significado en la historia del mundo, y, al hacerlo así, recomienda a los pueblos occidentales que reflexionen sobre la reacción de uno de los pensadores más profundos de aquella edad, ante las revoluciones que transformaron su modo de vida:

«Hace más de un siglo, Joseph de Maistre, último representante de la Europa prenacionalista y exiliado en la ciudad de Pedro el Grande y Lenin, descubrió, con un poder perceptivo que tenía mucho de profético, el significado de las revoluciones que destruyeron su propia felicidad y derribaron el orden tradicional de la vida europea, que el tanto estimaba. Francia e Inglaterra —escribía— a pesar de su hostilidad mutua, se han visto obligadas a colaborar en un trabajo común. Mientras que la Revolución francesa sembraba la semilla de la cultura francesa en toda Europa, Inglaterra llevó la cultura europea a Asia, hasta el punto de que las obras de Newton pueden ser leídas en la lengua de Mahoma. El Oriente sin excepción se rinde ante el influjo de Europa y la marcha de los acontecimientos termina por dar a Inglaterra 15.000 leguas de frontera con China y Tíbet. "El hombre, en su ignorancia, se engaña a menudo a sí mismo, por lo que se refiere a medios y arbitrios, fuerzas y resistencia, e instrumentos y obstáculos. A veces, pretende derribar un roble con una navaja y otras arroja una bomba para destruir un arbusto. Pero la Providencia no vacila jamás ni tampoco hace temblar al mundo en vano. Todo parece indicar que nos desplazamos hacia una gran unificación que, para emplear una expresión religiosa, deberíamos comenzar a aclamar. Hemos sufrido un grave y justo quebranto, pero si mis ojos son capaces de anticipar el propósito divino, diría que hemos sido divididos sólo para convertirnos en uno"» [1].

[1] *The Modern Dilemma*, págs. 33-34.

F U E N T E S

PRIMERA PARTE

HACIA UNA SOCIOLOGIA DE LA HISTORIA

Sección 1.ª: *Fundamentos sociológicos de la Historia*

1. Fuentes de la evolución cultural.	Introducción del primer volumen publicado del señor Dawson, *The Age of Gods* (1928).
2. La sociología como ciencia.	Aparecido en la publicación *Science For a New World* (1934), editada por sir Arthur Thomson y J. G. Crowther (Eyre & Spottiswoode, Londres; Harper & Brothers, Nueva York.)
3. La sociología y la teoría del progreso.	Publicado en «The Sociological Review» (volumen XIII, abril 1921) con el título *On the Development of Sociology in Relation to the Theory of Progress.*
4. Civilización y moral.	Publicado en «The Sociological Review» (volumen XVII, julio 1925); reaparecido en la obra de Dawson *Enquiries* (1933).
5. Progreso y decadencia de las civilizaciones antigua y moderna.	Publicado en «The Sociological Review» (volumen XVI, enero 1924). Parte de este artículo se incorporó a la obra de Dawson, *Progress and Religion* (1929).
6. Arte y sociedad.	Ensayo escrito en 1920, pero que no fue publicado hasta junio de 1954, en «Four Quarters» (publicación trimestral del La Salle College). En su forma actual contiene el material adicional procedente de la versión de *Four Quarters.*
7. Vitalidad y uniformidad en la cultura.	Del capítulo I, parte II del *Judgement of the Nations* (1942).
8. Polaridad cultural y cisma religioso: análisis de las causas del cisma.	Del capítulo IV, parte II del *Judgement of the Nations* (1942).

9. Presciencia en la religión.	Publicado en «The Sociological Review» (volumen XXVI, enero 1934).
10. T. S. Eliot y el significado de la cultura.	Publicado en «The Month» (n. s., vol. 1, marzo 1949).

Sección 2.ª: El movimiento evolutivo en la historia del mundo

1. La religión y la vida de las civilizaciones.	Publicado en «The Quarterly Review» (volumen 244, enero 1925).
2. Los pueblos guerreros y la decadencia de la civilización arcaica.	Capítulo XI de *The Age of the Dodw* (1928).
3. Orígenes de la civilización clásica.	De los capítulos XV y XVI de *The Age of the Gods* (1928).
4. La familia patriarcal en la Historia.	De *Christianity and Sex*, publicado en *Enquiries* (1933).
5. Fases de la experiencia religiosa de la humanidad.	De los capítulos II y III de *Christianity and the New Age* (1931).

Sección 3.ª: El urbanismo y la naturaleza orgánica de la cultura

1. Evolución de la ciudad moderna.	Publicado en «The Town Planning Review» (volumen X, 1923).
2. El catolicismo y la mentalidad burguesa.	Publicado en *The Colosseum* (Londres, diciembre 1935).
3. La crisis mundial y la tradición inglesa.	Publicado en «The English Review» (volumen LVI, marzo 1933); reaparecido en *Enquiries* (1933).
4. El bolchevismo y la burguesía.	De *The Significance of Bolshevism*, publicado en «The English Review» (volumen LV, septiembre 1932); reaparecido en *Enquiries* (1933).

SEGUNDA PARTE

CONCEPCIONES SOBRE LA HISTORIA DEL MUNDO

Sección 1.ª: El cristianismo y el significado de la Historia

1. Noción cristiana de la Historia.	Publicado en *Blackfriars* (vol. XXXII, julio-agosto 1951).
2. La Historia y la revelación cristiana.	Adaptado de la primera parte del capítulo V de *Religion and the Modern State* (1935) y combinado con pasajes del capítulo VII del mismo volumen.

3. El cristianismo y las contradicciones de la Historia.	Versión abreviada del capítulo V de *Beyond Politics* (1939) «Christianity and Politics».
4. El reino de Dios y la Historia.	Aparecido en la publicación *The Kingdom of God and History*, editado por H. G. Woods et al.; vol. III de *Official Oxford Conference Books*, publicado en Inglaterra por Allen & Unwin (1938), y en los Estados Unidos por Willette. Clark & Co.

Sección 2.ª: Visión del historiador

1. El problema de la metahistoria.	Publicado en *History Today* (vol. I, junio 1951).
2. San Agustín y la ciudad de Dios.	Del artículo *St. Augustine and his Age*, en la publicación *A Monument to St. Augustine* (1930); reaparecido en *Enquiries* (1933).
3. Edward Gibbon y la caída de Roma.	Una combinación de la conferencia de Dawson en la British Academy (1934), publicada con el título *Edward Gibbon in the Proceedings of the Bristish Academy* (vol. XX, 1934) e impreso como folleto por la Oxford University Press, con el prólogo de Dawson a la edición Everyman de *Decline and Fall of the Roma Empire*, de Gibbon (J. M. Dent & Sons Ltd., Londres; E. P. Dutton Co., Nueva York). La mayor parte del pasaje del prólogo de Everyman se incluye en la presente versión.
4. Karl Marx y la dialéctica de la Historia.	Del capítulo V de *Religion and the Modern State* (1935).
5. H. G. Wells y el perfil de la Historia.	Publicado en *History Today* (vol. I, octubre 1951).
6. Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones.	Combinación del artículo que con este título se publicó en «The Sociological Review» (vol. XIV, julio 1922), con material procedente de la obra de Dawson sobre Spengler, *Progress and Religion* (1927).
7. Arnold Toynbee y el estudio de la Historia.	Publicado en *International Affairs* (volumen XXXI, abril 1955), con el título *Toynbee's Study of History: The Place of Civilizations in History*.
8. Eclipse de Europa.	Publicado en «Criterio» (Buenos Aires, Argentina, diciembre 1954).

INDICE DE MATERIAS

Agustín, San, 101, 102, 143, 158, 159, 193, 204, 221-244.
— y la tradición religiosa africana, 227-232.
— actitud frente al progreso, 239-241.
— concepto de la Iglesia, 240-243.
— concepto del tiempo, 238-241.
— y la recurrencia cíclica, 238, 239.
— y la idea helénica del orden cósmico, 236, 237.
— y el pensamiento cristiano ulterior, 221-244.
— y la historiografía medieval, 183, 184, 209, 210.
— y los reformistas protestantes, 210, 211.
— sociología de, 232, 233.
— idea de la naturaleza humana y del estado de, 233, 235.
— y la Iglesia occidental, 242, 244.
Ambiente:
— adaptación de la cultura al, 14, 15, 55, 56, 60, 62.
— como base concreta de la sociología, 39.
— y su relación con la cultura, 13.
Antropología:
— cooperación con la historia de la cultura, 219, 220.
— métodos necesarios para el estudio de las civilizaciones, 403, 404.
— como rival de la sociología, 22, 23.
— tema básico de la, 22, 23.
Arte:
— y el designio vital de la cultura, 46, 47, 59, 60.
— y las diferenciaciones entre culturas, 59.
— punto de vista renacentista del, 61, 62.
— y tradición social, 62, 64.
— y transformación del medio ambiente, 60, 61.
— y la artesanía de los pueblos, 61.
Budismo, 43, 76, 79, 95, 137, 138, 141, 281, 286, 295.
— comparado con las religiones occidentales, 295, 296.
— influencia cultural del, 54, 130, 131, 206, 207.
— como concepto negativo universal de la vida, 95.
Burgués, el «ethos»:
— como base de la sociedad moderna, 154, 155.
— y la fe religiosa dinámica, 162, 163.
— y el «ethos» de los Evangelios, 157, 159.
— y el propio carácter de Marx, 163.
— y el socialismo democrático moderno, 161, 162.
— y Europa septentrional y meridional, 159, 160.
— y el espíritu artesano, 157, 158.
Burguesía:
— y la revolución bolchevique, 173.
— como enemiga de la vida rural, 156, 157.
— orígenes históricos de la, 154, 156.
— carencia de responsabilidad social, 174, 175.
— y el orden social en Rusia, 172, 174.
— y la cultura tradicional de Europa, 174, 176.

Capitalismo:
— espíritu básico del, 156, 158.
— evolución del mundo calvinista, 160.
— pérdida del carácter dinámico, 161, 162.
Catolicismo, véase también «Iglesia católica».
— espíritu básico del, 156, 158.
— afinidad con el espíritu histórico, 264, 265.
— y creencia en la Encarnación, 144, 145.
— comparado con las religiones orientales, 144, 145.
— su concepto de la Iglesia, 211, 213, 214.
— contraste con el credo liberal idealista, 212, 214.
— identificado con las fuerzas anti-inglesas, 72, 74.
— en su carácter inspirador de la cultura barroca, 159, 261.
— en su carácter mediador entre Oriente y Occidente, 145.
— como religión de los europeos meridionales, 69.
— su trascendencia en las culturas humanas, 195, 215.
Ciclo de la cultura:
— aspectos biológicos del, 55, 56.
— como resultado de la interacción cultural, 283, 288.
— como proceso de la función orgánica cultural, 17, 81, 82.

— significación del último período del, 287, 288.
— punto de vista de Spengler sobre el, 281, 283.
Cisma:
— naturaleza del, 68, 69.
— causas sociológicas del, 71, 73.
Ciudad de Dios, La (de *Civitate Dei*) y el conflicto entre dos principios dinámicos, 181, 184.
— y el concepto helénico del orden cósmico, 236, 238.
— y su herencia de tradición cristiana, 224, 225.
— como lazo de unión entre las tradiciones helénica y hebraica, 222, 225.
— y la Iglesia jerárquica visible, 240, 243.
Ciudad moderna, véase también «Urbanismo, industrialismo urbano».
— y el «ethos» de la explotación, 150, 151.
— carácter inorgánico de las nuevas ciudades industriales, 148, 151.
— limitación de las nuevas concepciones de la, 152, 153.
— necesidad de restaurar el contacto con la región, 153, 154.
— y los nuevos medios de comunicación, 150.
— y los orígenes de la revolución industrial, 148, 149.
— y su carácter de fenómeno aislado, 147, 148.
— y el desarrollo urbano en Inglaterra y en el Continente, 148, 149.
Civilizaciones:
— como complejo de diferentes tradiciones culturales, 284, 287.
— como zonas de comunicación social, 298, 299.
— como entidades autónomas, 290, 291.
— y su diferencia de las sociedades políticas, 47, 48.
— etapa final de las, 286, 288.
— como simbolización de una visión espiritual, 40, 41.
— necesidad de un estudio sobre las subculturas de las, 298, 299.
— como equivalente filosófico, 291, 292.
— Primaria, Secundaria y Terciaria, 292, 293.
— y su relación con las religiones superiores, 294.
— y su relación con las culturas inferiores, 297, 299.
— punto de vista de Spengler, sobre las, 281, 282, 283, 285.
— clasificación de Toynbee de las, 292, 295.
— como lazo de unión entre las sociedades regionales, 40.
Civilización clásica:
— causas de su decadencia, 126.
— estabilidad inferior a la de la cultura arcaica, 121, 122.
— concepto erróneo de Spengler, 283, 285, 286, 287.
— como lazo de unión entre la cultura arcaica y la sociedad tribal, 120, 121.
Civilización europea, véase «Civilización occidental».
Civilización helénica:
— comparación con la civilización occidental, 304, 305.
— y las tradiciones nativas de la cultura oriental, 52, 53, 58.
— su penetración en Oriente, 304, 305.
— limitada a la clase urbana privilegiada, 262, 263.
— como síntesis de las culturas helénica y oriental, 284, 285, 289, 290.
— su incapacidad para satisfacer las necesidades espirituales, 101, 102.
Civilización occidental, 62, 175, 203. Véase también «Cultura europea».
— como norma absoluta de humanidad, 280, 281.
— y la individualidad cultural de los pueblos, 298, 299.
— curva descendente de la, 282, 283.
— importancia de la historia en la, 279.
— influencia sobre Oriente, 297, 298, 305, 306.
— y los ciclos de vida de numerosos pueblos, 286, 287.
— y la familia patriarcal, 126, 127.
— como revivificación de Pax Romana, 350.
— tres épocas de, 300, 301.
— actitud de Toynbee frente a la, 296, 297.
actitud de Wells frente a la, 277, 278.
Conciencia histórica:
— su desarrollo en el siglo XIX, 203, 204.
— tal como la expresó la Enciclopedia, 244, 245.
— influencia del movimiento Romántico sobre la, 205.
— como resultado del Cristianismo y el Humanismo, 205.
— peculiar al europeo occidental, 280, 281.
Contacto cultural:
— casos del, 284, 288, 290, 291.
— depreciación de Spengler, del, 283, 284.
Cultura:
— adaptación de la, 14, 16.

— concepto común con la Historia y la Sociología, 25, 26.
— conceptos discrepantes de la, 83, 84.
— su diferenciación de la religión, 86, 88.
— desarrollo de la, 14.
— factores intelectuales de la, 18, 19.
— naturaleza de la, 13, 14.
— punto de vista de los neo-hegelianos, — 288, 289.
— concepto orgánico de la, 261, 262.
— polaridad en la, 70, 72.
— estabilidad de la, 15, 16, 53, 55.
— reflejada en la indumentaria, 58, 59.
— uniformidad y variedad de la, 64, 66, 69, 70.
— vitalidad de la, 52, 64, 66.
— en su carácter de obra artística, 15, 16, 60, 62.
Culturas:
— causas de destrucción de las, 289, 290.
— ciclo de auge y decadencia de las, 281, 282.
— como manifestación de un estilo individual, 280, 281.
— y tipos sociales representativos, 51, 52.
Cultura arcaica:
— logros de la, 18, 19, 103, 104.
— causas de su decadencia, 93, 94.
— concepto de la realeza, 112, 113.
— comparada con la cultura clásica, 121, 122.
— y con la cultura de Grecia, 119, 120.
— y con la cultura de Roma, 121, 122.
— invasión de los indo-europeos, 114, 116.
— invasión de los pastores nómadas, 108, 112.
— carácter pacífico de la, 108, 109, 113.
Cultura europea:
— y la Enciclopedia, 98, 99.
— elementos helénicos y hebraicos en la, 287, 288.
— pérdida de ritmo vital, 58.
— resultado de su secularización, 81, 82, 99, 102.
— y la división católico-protestante en su seno, 69, 70, 160, 161.
— y el Renacimiento, 98, 99.
— riqueza y vitalidad de la, 64, 65.
— riqueza resultante de su diversidad, 70, 71.
— y la secularización del Estado, 186, 194.
Cultura helénica:
— causas de su decadencia, 53, 54, 56, 57, 126, 289.
— orígenes de la, 119, 120.
— los dos polos de la, 70.
Cultura inglesa:
— contraste con el Continente, 164, 167.
— decadencia de una era industrial, 167, 168.
— florecimiento de la literatura, 166, 167.
— aislamiento de la, 164.
— sus orígenes de finales del medievo, 165, 167.
— paralelismo con Roma, 219.
Cultura mundial, fases de la, 17, 18, 47, 48, 292, 293.
Cristianismo, 19, 31, 33, 75, 77, 87, 88, 133, 139, 140, 213, 214, 224, 251, 257, 261, 262, 268, 305.
— su adaptabilidad a las distintas situaciones culturales, 82.
— comparada con las religiones orientales, 295, 297.
— como razona Gibbon los éxitos del, 254, 256.
— y la familia patriarcal, 126, 128.
— su elemento sacramental y la Encarnación, 143, 145.
— sectarismo del, 229, 230.
— trascendencia de las sociedades políticas, 195, 197.
— y transformación de la sociedad moderna, 163.
— como lazo de unión entre las tradiciones helénica y hebraica, 142, 144.
— como lazo de unión entre los elementos metafísicos y éticos, 142.
— punto de vista de Wells sobre el, 276, 277.
Cristianismo bizantino:
— relegación del elemento histórico de la Cristiandad, 144.
— en su carácter de perpetuador de la monarquía sagrada oriental, 226, 227.

Dante:
— concepto de la historia del, 183, 184, 209, 210.
Decadencia cultural:
— su coexistencia con el progreso superficial, 52, 54.
— punto de vista de Spengler sobre la, 281, 283.
— como consecuencia de la pérdida de las raíces regionales, 52, 54, 56, 59, 289.
«Dos Ciudades, Las»:
— como base de la opinión agustiniana sobre la historia, 182, 183.
— en el Cristianismo bizantino, 226, 227.
— en el Cristianismo primitivo, 225, 226.
— como representante de objetivos psicológicos opuestos, 232, 233.
— versiones protestante y liberal de, 265.

Edad Media, 148, 165.
— su concepción de la historia, 184, 185. 209, 210.
— punto de vista de Gibbon sobre la, 257, 258.
— arquitectura gótica de la, 62, 63.
— influencia de San Agustín sobre la, 183, 184.
Egipto, 19, 40, 41, 47, 48, 78, 102, 118, 119, 281, 285.
— ciclo cultural de, 55, 56, 285.
— cultura de, 57, 92, 93.
— literatura de, 93, 109, 111.
— Reinado Medio de, 93, 113, 114.
— Reinado Antiguo de, 94, 103, 104, 108, 112, 113.
— colapso de, 108, 111.
— destrucción del orden divino, 110, 111,
— la religión en, 111.
— ruina de, 109.
— revolución social en, 109, 110.
— hipótesis pan-egipcia, 136, 137.
— monarcas de la Duodécima Dinastía en, 93, 94, 111, 114.
Encarnación:
— continuidad en la vida de la Iglesia, 213, 214.
— contraste entre las concepciones cristiana y oriental, 178, 179.
— como fruto de la historia, 207, 208.
— proporcionando a la historia continuidad orgánica, 193, 194.
— enlazada con el sacramentalismo del Cristianismo, 143, 144.
— como aislante del Cristianismo y la religión oriental, 185.
Europa:
— elementos contrapuestos de la tradición cultural, 303, 305.
— terminación de la Edad Europea, 301, 302.
— influencia en Asia, 302, 303.
— su herencia como enlace entre Oriente y Occidente, 305.
— sus tres épocas culturales, 300, 301.
Evolución de la cultura:
— causas de la, 16, 18.
— ciclo de la, 17.
— naturaleza excepcional de la, 16.
— y su relación con la vida de la cultura, 52, 54.
— originada por la inmigración, 54, 56.
— como consecuencia de las conquistas, 116, 117, 118.
— sus fuentes en la cultura islámica, 285, 286.
Familia Patriarcal:
— transformación cristiana de la, 126, 128.
— como creadora de los ideales morales, 125, 126.
— y la civilización helenística urbana, 126.
— como órgano más eficiente de la vida cultural, 124.
— y el «ethos» de la familia puritana, 127, 128.
Familia, La:
— actitud del socialismo marxista frente a, 122, 123.
— efectos del industrialismo sobre, 127, 128.
— efectos de la nueva moral sobre, 128, 129.
— concepciones evolutivas de, 122, 123.
— como generadora de tensión vital y facultad creadora, 124, 125.
— como requisito previo de la cultura, 123, 124.
— y el «ethos» puritano, 126, 127.
— restablecimiento por el Cristianismo de, 126, 128.
Filosofía idealista:
— decadencia de su influencia sobre la historiografía, 177, 178, 217, 218.
— en oposición al punto de vista cristiano de la vida, 212, 213.

Gibbon, Edward:
— análisis de la decadencia de Roma, 261, 264.
— actitud frente al Islam de, 256, 257.
— actitud frente a la Edad Media de, 257, 259.
— actitud frente al progreso de, 258, 259.
— absolutismo cultural de, 261.
— devoción hacia Roma de, 250, 252.
— efectos de la conversión sobre, 245, 246.
— incapacidad para interpretar el Imperio Bizantino de, 254, 258.
— su hostilidad hacia el Cristianismo, 248, 249.
— su deuda con la historiografía católica, 253, 254.
— su deuda con la historiografía renacentista, 259, 260.
— carencia de concepción orgánica de la cultura, 261, 262.
— disconformidad con la intervención de la religión en la historia, 248, 251.
— y sus facultades sintetizadoras, 248.
— como Representante de la Enciclopedia, 245, 247.

— su significación en la época actual, 263, 264.
Grecia, 13, 48, 78, 87, 94, 95, 117, 118, 126, 135.
— ciudad griega, 28, 29, 120, 121.
— cultura griega, 25, 26.
— historia griega, 223.
— filósofos griegos, 18, 178, 179.
— religión griega, 78, 96, 97, 119, 135, 222, 223.
— ciencia griega, 239.
— estado griego, 33, 34.
— griegos, 23, 24, 25, 93, 119, 120, 283, 284.

Hinduísmo, 295; véase también «Brahamanismo».
— actitud frente a la vida humana y los deberes sociales, 142, 143.
— su negación de la significación de la historia, 296, 297.
Historia:
— concepciones antigua y moderna de la, 23, 24.
— actitud del Cristianismo frente a la, 206, 208.
— actitud de la Enciclopedia frente a la, 244, 245.
— actitud de las religiones orientales frente a la, 205, 206.
— concepto cíclico de la, 204, 205, 238, 239.
— negación de su significación, 204, 205.
— en función de la ley del destino, 280, 283, 284.
— tendencia nacional de la, 14.
— necesidad de tratar de las civilizaciones, 290, 291.
— necesidad de cooperación con la sociología, 25, 26.
— primitiva preocupación respecto a las unidades políticas, 41, 42.
— en relación con una tradición social, 204, 205.
— en relación con la antropología social, 219, 220.
— como estudio de un proceso orgánico, 25, 26.
— elemento imprevisible en la, 194, 196,
— interpretación cristiana del carácter apocalíptico de la, 191, 193, 194, 195, 201, 202.
— énfasis apocalíptico de los Reformistas Protestantes, 210, 212.
— como desafío a los valores seculares, 214, 215.
— comparada con la interpretación marxista, 188, 190, 272, 273.
— contraste con el punto de vista griego, 222, 224.
— según el Dante, 184, 185, 209, 210.
— su desarrollo a partir de la historia sagrada judía, 180, 182, 190, 191.
— dualismo de la, 224, 226.
— elemento imponderable en la, 197, 199.
— énfasis de la Encarnación en el Catolicismo, 213, 214.
— influencia sobre la historiografía del siglo XVIII, 264, 265.
— influencia sobre las interpretaciones seculares, 186, 188.
— influencia sobre la tradición cristiana, 227, 230.
— influencia sobre el marxismo, 266, 267.
— y el idealismo liberal, 177, 178, 212, 215.
— en el pensamiento medieval, 183, 184, 208, 210.
— relación orgánica con la historia, 206, 208.
— influencia de Orígenes sobre, 225, 227.
— y reversión de los valores históricos, 178, 179, 180, 182, 199, 201.
— sus bases bíblicas, 178, 179.
— tiempo y escatología en la, 223, 225.
— y las tradiciones de los Gentiles, 207, 208.
— universalidad de la, 193, 194, 223, 224.
Historia, interpretación marxista del materialismo básico de la, 268, 269.
— contraste con el cristianismo, 189, 190, 272, 273.
— desviación de las esperanzas mesiánicas judías, 266, 267.
— elementos derivados del Cristianismo, 188, 189, 266, 267.
— su inconsistencia filosófica, 270, 272.
Historia, interpretación marxista del materialismo básico de la (cont.).
— su fervor casi religioso, 271, 272.
— su dialéctica social, 269, 270.
— comparada con la de Toynbee, 294.
Historiografía:
— y la autonomía de las culturas, 259, 260.
— en la Iglesia católica, 253, 254.
— influencia católica sobre la historiografía liberal, 264, 265.
— influencia agustiniana sobre la, 183, 184.
— influencia de la metahistoria sobre la, 217, 218, 219, 220.
— de la Edad Media, 184, 185, 209, 210.
— influencia protestante sobre la historiografía liberal, 265, 266.
— del Renacimiento, 186, 187, 251, 252, 259, 260.

Iglesia Cristiana:
— concepto agustiniano de la, 240, 243.
— concepto católico de la, 211, 213, 214.
— efectos de los triunfos políticos sobre la, 196, 197.
— como prolongación de la Encarnación, 179, 180.
— como seguidora del Sendero de la Cruz, 200, 202.
— como meta de la historia, 180, 182.
— concepto apocalíptico protestante de la, 211, 212.
— y su relación con la Ciudad de Dios, 240, 243.
— su superioridad sobre el Estado, 243.
Imperio Romano, El, 41, 42, 51, 53, 54, 55, 86, 87, 143, 182, 200, 208, 243, 244.
— actitud de San Agustín hacia, 231, 233, 234.
— causas de su decadencia, 56, 58, 262, 264.
— y el imperialismo cosmopolita, 81, 82.
— decadencia de la familia en, 126.
— análisis de Gibbon de la decadencia del, 261, 263.
— lealtad de Gibbon hacia el, 250, 251.
— militarismo e inestabilidad del, 120, 121.
— nuevas religiones en, 75.
— oposición de la iglesia africana al, 228, 229.
— misión providencial del, 185, 209, 210.
— y análisis de su cultura por Spengler, 283, 284.
— y la rebelión espiritual del mundo occidental, 101, 102.
— y la divulgación de su cultura, 302, 303.
— y el triunfo del Cristianismo, 77, 249, 250.
— y la crítica demoledora de Wells, 277, 278.
Inglaterra:
— la agricultura en, 169, 172.
— ciudades de, 148.
— cultura nacional de, 164, 172.
— órganos sociales de, 148, 149.
India, 16, 17, 42, 48, 115, 116, 130, 279, 281, 287, 302, 303.
— y la cultura arcaica de adoración de la naturaleza, 97.
— su influencia sobre China, 54, 55.
— orígenes de la civilización hindú, 55, 56.
Industrialismo:
— condiciones que lo hacen posible, 179, 180.
— devastación del campo, 156, 157.
— efectos del, 49, 50, 170, 171.
— carácter de su desarrollo en Inglaterra 149, 150.
— y las rivalidades nacionales, 151, 152.
Interpretación cristiana de la historia, véase «Historia, interpretación cristiana de la».
Islam, 18, 19, 42, 43, 47, 48, 75, 79, 80, 81, 82, 97, 121, 179, 201, 295, 302.
— en comparación con las religiones del Extremo Oriente, 295, 296.
— aportación de las diferentes culturas al, 285, 286.
— enjuiciamiento de Gibbon sobre el, 256, 257.
— y formas culturales locales, 39.
— la visión mahometana de la vida humana, 40, 41.
— y las tradiciones de Grecia e Israel, 287, 288.
— enjuiciamiento de Wells sobre el, 276.
Israel:
— carácter apocalíptico de su tradición religiosa, 191, 192.
— y el propósito divino en la historia, 180, 182.
— y su influencia sobre el pensamiento marxista, 266, 267.
— y la naturaleza de la Salvación, 131, 132.
— en relación con los Gentiles, 181, 182.

Marx, Karl:
— visión apocalíptica de, 100.
— conflicto entre su absolutismo y su dialéctica, 270, 272.
— como burgués descontento, 163.
— determinismo económico de, 29.
— y su oposición al Idealismo, 268, 269.
— antecedentes sociológicos de, 154, 156.
Metahistoria:
— su diferenciación del estudio de la cultura comparada, 217, 220.
— su diferenciación de la historia mundial, 218, 219.
— y su influencia sobre los escritores históricos, 216, 218.
— como inspiradora de los grandes historiadores, 219, 221.
— y su alcance, 216.
Moral:
— condicionada por el punto de vista social de la realidad, 43, 45, 46, 47.
— como conflicto entre lo que es y lo que debiera ser, 44, 45.
— conexión con la religión dominante, 43.
— tensión resultante entre el grupo social y la realidad cósmica, 47.

Pensamiento helénico, 287, 297.
— según lo asimiló Orígenes, 225, 226.
— incorporado por el Cristianismo. 143, 144.
— su influencia sobre el pensamiento agustiniano, 235, 237.
— y la significación de la historia, 222, 223.
Profetas hebreos, 18, 131, 132, 178, 189, 211, 212, 222, 223, 296, 297.
— y el juicio divino, 190, 192.
— y los imperios mundiales, 180, 181.
Progreso:
— actitud de San Agustín frente al, 240, 241.
— como base de las fases históricas de Toynbee, 291, 293.
— actitud de Gibbon frente al, 258, 259.
— como movimiento integrador de las culturas, 41, 42.
— y su calificación por la historiografía moderna, 260, 261.
— su repudiación por Spengler, 282.
— teorías del, 35, 38.
Pueblos bárbaros:
— y la cultura de Roma, 121, 122.
— y efectos sobre la cultura arcaica, 108, 109, 112, 116.
— y la cultura helénica, 119, 120.
— y la ciudad sagrada oriental, 119, 121.
— «ethos» bélico de los, 104, 105.
— polaridad cultural como agente cristalizador de la raza y la religión, 70, 71.
— su carácter de ley histórica, 69, 70.
Progreso, Idea del:
— afinidad con el protestantismo liberal, 212.
— tentativa para proporcionar una base científica a la, 36, 38.
— como base moral, 45.
— y su desprecio del pasado, 35, 37.
— y su influencia sobre sociólogos e historiadores, 89, 90.
— reacción contra el optimismo sobre la, 49, 51.
— como credo rival del Catolicismo, 212, 213.
Protestantismo:
— contraste con la opinión católica sobre la salvación, 273.
— y la división cultural en Europa entre Norte y Sur, 69, 70, 160, 161.
— su concepto discontinuo de la historia, 210, 211.
— tendencia fisípara del, 66.
— y el «ethos» de la familia puritana, 127, 128.
— y su transposición de las «Dos Ciudades», 265.
Religión:
— elementos básicos de la, 131, 134.
— distinción entre creencia y rito, 69, 70.
— su concepto en la civilización arcaica, 90, 94.
— dualismo de las religiones superiores, 87, 89.
— en Egipto, 92, 93.
— en Inglaterra, 71, 72.
— influencia de la ocupación en la, 77, 78.
— interacción entre las religiones pastoral y campesina, 78, 79.
— en Irlanda, 70, 71.
— nuevas formas sagradas en las religiones seculares, 80, 81.
— de los pastores nómadas, 106, 108.
— del hombre primitivo, 90, 91.
— su anhelo de liberación, 132, 134, 139, 140.
— interrogante sobre el orden divino en la cultura arcaica, 93, 94, 109, 110, 112.
— y la realidad de Dios, 131, 133.
— formas sociológicas de la, 76, 79.
— sociología de la, 75, 76.
— en Sumeria, 91, 92.
— trascendencia y Encarnación en la, 130, 131.
— elementos trascendentes y sociológicos en la, 76, 79.
— como cultura de trascendencia, 86, 88.
— como sociología de trascendencia, 82, 83.
Religión india:
— actitud frente al mundo fenoménico, 94, 96.
— énfasis sobre la trascendencia, 140, 141.
— fatalismo de la, 141, 142.
— su ignorancia sobre el hecho de la creación, 141.
— incorporación de elementos no éticos, 142, 143.
— fantasía mitológica de la, 295, 297.
— y su desdén hacia la transformación social, 141, 143.
Religiones mundiales:
— comparación de algunas con el Cristianismo, 139, 140.
— su preocupación sobre la liberación social, 140.
— contraste entre Oriente y Occidente, 295, 297.
— su énfasis sobre la trascendencia, 93, 97.
— en Grecia, 95, 97.
— en India, 94, 96.
— y su relación con la cultura arcaica, 97, 99.
— y su relación con la civilización, 294.

— y sus experimentos en busca de lo absoluto, 138, 140.
— su evaluación por Toynbee, 294, 295.
— sincretismo sugerido por Toynbee acerca de las, 295, 297.
— y el principio de trascendencia del Ser, 137, 139.
Renacimiento, 165, 210, 211, 286, 303, 304, 305.
— y el individualismo artístico, 61, 63.
— y su concepto de Europa, 301.
— y la Enciclopedia, 35, 36.
— y el Misticismo franciscano, 185, 186.
— y su influencia sobre Gibbon, 251, 253. 259, 260.
— y una era de cultura científica, 48, 49. 98, 99.
— y la estructura social en Francia e Inglaterra, 146, 149.
Religión primitiva:
— comparada con las religiones mundiales, 137, 139.
— elemento de trascendencia en la, 130.
— explicaciones erróneas de la, 134, 135.
— como complejo de diferentes elementos religiosos, 133, 135.
— como elemento apaciguador de las fuerzas misteriosas, 90, 91.
— idea del pecado en la, 135.
Revolución social:
— expresada por el cisma donatista, 229, 230.
— fuentes espirituales de la, 100, 102.
— en Sumeria y en el Antiguo Egipto, 108, 110.

Sincretismo:
— de las diferentes culturas en una civilización, 286, 288.
— de las religiones superiores, 295, 297.
Sociedad campesina:
— como comunidad de obediencia, 274, 275.
— comparada con la sociedad pastoral, 105, 109.
— y su interacción con la sociedad pastoral, 274, 275.
Sociedad pastoral:
— como comunidad de voluntad, 275, 276.
— comparada con la sociedad campesina, 105, 109.
— influencia sobre el desarrollo político, 275, 276.
— y su interacción con la sociedad campesina, 274, 275.
— invasión de la cultura arcaica, 108, 109.
— tendencias monoteístas, 106, 107.
— carácter moral de su religión, 77, 78, 106, 108.
— sus orígenes, 103, 105.
Sociología:
— abstracción de la sociología «convencional», 30, 31.
— autonomía de los factores espirituales en la, 31, 32, 83, 84, 130, 131.
— y las civilizaciones como objeto de estudio, 42.
— como complemento histórico, 25, 26, 28.
— influencia sobre los historiadores franceses, 216, 217, 219.
— y su correlación con la filosofía, 33, 34.
— método científico de Le Play en la 26, 28.
— sistemas mecánicos de la, 26.
— su indiferencia original hacia los hechos históricos, 25.
— sistemas filosóficos de la, 21, 22.
— carencia actual de fundamentos científicos, 19, 21.
— y sus explicaciones reductoras del proceso social, 28, 31.
— el «sociologismo» como sustituto de la religión, 31, 33.
— sociología de la religión, 75, 80.
— y su rivalidad con la antropología y la historia, 23, 24.

Spengler, Oswald:
— conformidad con Toynbee, 289, 291.
— y la cultura comparada, 218, 219.
y su concepto de las culturas aisladas, 52, 53, 279, 281, 283.
— y su concepción de la historia mundial, 279, 280.
— y la decadencia de la cultura occidental, 281, 282.
— y el golfo que separa las civilizaciones de las sociedades primitivas, 297, 298.
— relatividad histórica de, 282, 283, 290, 292.
— y su ignorancia de la interacción cultural, 281, 286.
— y su interpretación errónea de la cultura clásica, 283, 284.
— y su interpretación errónea de la última fase de la civilización, 287, 289.
— y su interpretación errónea de la cultura occidental, 286, 287.
— y las fases del ciclo cultural, 281, 282.
— y el carácter de las culturas mundiales, 279, 281.

Tomismo y la historia, 178, 210.
Toynbee, Arnold:
— conformidad con Spengler, 290, 291.

— identificación arbitraria de las civilizaciones, 293, 294.
— relatividad cultural de, 291.
— omisión deliberada de las civilizaciones Terciarias, 293, 294.
— evaluación de las religiones superiores, 295, 297.
— motivación de su obra, 296, 297.
— necesidad de métodos de antropología social, 299, 301.
— desprecio de los componentes de las culturas superiores, 300, 301.
— desprecio de las sociedades primitivas, 297, 298.
— fases en la teoría de la historia, 291, 293.
— como investigador de la cultura comparada, 218, 219, 220.
— sincretismo de las religiones superiores, 295, 297.

Trascendencia:
— elemento básico en la religión, 130, 131.
— en el Cristianismo y en la religión oriental, 139, 141.
— como la conciben las religiones mundiales, 137, 139.
como objetivo de la experiencia mística, 138, 139.
— como testigo de la Realidad de Dios, 131, 133.

Urbanización:
— en la antigua Roma, 57, 58.
— en relación con la decadencia cultural, 57, 59.
— en relación con la divulgación del espíritu burgués, 156, 157.
— las tres fases de la, 58.

Wells, H. G.:
— como producto de la Enciclopedia, 273, 274.
— y las comunidades opuestas del campesino y el nómada, 274, 276.
— su negligencia ante la revolución científica, 276, 279.
— sus críticas devastadoras sobre Roma, 276, 279.
— como sintetizador e historiador, 274.

I N D I C E

INTRODUCCIÓN..... 7

Disposición de este libro..... 10

PRIMERA PARTE

HACIA UNA SOCIOLOGIA DE LA HISTORIA

SECCIÓN 1.ª: FUNDAMENTOS SOCIOLÓGICOS DE LA HISTORIA..... 13

1. *Fuentes de la evolución cultural*..... 13

I. Naturaleza de la cultura..... 14
II. El problema de la evolución y del progreso de las culturas.. 16

2. *La sociología como ciencia*..... 19
3. *La sociología y la teoría del progreso*..... 35
4. *Civilización y moral*..... 43
5. *Progreso y decadencia de las civilizaciones antigua y moderna*..... 49
6. *Arte y sociedad*..... 59
7. *Vitalidad o uniformidad en la cultura*..... 64
8. *Polaridad cultural y cisma religioso: Análisis de las causas del cisma.* 67
9. *Presciencia en la religión*..... 74
10. *T. S. Eliot y el significado de la cultura*..... 83

SECCIÓN 2.ª: EL MOVIMIENTO EVOLUTIVO DE LA HISTORIA DEL MUNDO..... 89

1. *La religión y la vida de la civilización*..... 89

La religión y el nacimiento de la civilización antigua..... 90
Decadencia de la religión-cultura arcaica..... 93
Aparición de las religiones universales..... 94
Las religiones universales y el progreso material..... 96
Auge de la cultura científica moderna..... 98
Progreso y decepción, razones de la inquietud social del mundo moderno..... 99

2. *Los pueblos guerreros y la decadencia de la civilización arcaica*..... 103

Carácter pacífico de la cultura primitiva..... 103
La sociedad pastoril y el auge de los pueblos guerreros..... 105

La crisis social del tercer milenio en Egipto y Mesopotamia..... 108
I. La ruina de Egipto..... 109
II. La revolución social..... 110
III. Destrucción del orden divino..... 110
Origen de los invasores indoeuropeos del segundo milenio..... 114
3. *Orígenes de la civilización clásica*..... 117
La sociedad en la edad heroica..... 117
Nacimiento del helenismo..... 119
Los orígenes de Roma..... 121
4. *La familia patriarcal en la historia*..... 122
5. *Fases de la experiencia religiosa de la humanidad*..... 130

SECCIÓN 3.ª: EL URBANISMO Y LA NATURALEZA ORGÁNICA DE LA CULTURA.. 147
1. *Evolución de la ciudad moderna*..... 147
2. *El catolicismo y la mentalidad burguesa*..... 154
3. *La crisis mundial y la tradición inglesa*..... 164
4. *El bolchevismo y la burguesía*..... 172

SEGUNDA PARTE

CONCEPCIONES SOBRE LA HISTORIA DEL MUNDO

SECCIÓN 1.ª: EL CRISTIANISMO Y EL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA..... 177
1. *Noción cristiana de la historia*..... 177
2. *La historia y la revelación cristiana*..... 190
3. *El cristianismo y las contradicciones de la historia*..... 197
4. *El reino de Dios y la historia*..... 203

SECCIÓN 2.ª: VISIÓN DEL HISTORIADOR..... 216
1. *El problema de la metahistoria*..... 216
2. *San Agustín y la ciudad de Dios*..... 221
3. *Edward Gibbon y la caída de Roma*..... 244
4. *Karl Marx y la dialéctica de la historia*..... 264
5. *H. G. Wells y el perfil de la historia*..... 273
6. *Oswald Spengler y la vida de las civilizaciones*..... 279
7. *Arnold Toynbee y el estudio de la historia*..... 290
8. *Eclipse de Europa*..... 300

CONTINUIDAD Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE CHRISTOPHER DAWSON 307
Sociología e historia..... 311
Naturaleza de la cultura..... 318
Dinámica de la evolución cultural..... 332
Perspectiva de la historia del mundo..... 340

FUENTES..... 349
INDICE DE MATERIAS..... 353

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
EDICIONES CASTILLA, S. A. MADRID
EL DÍA 11 DE MARZO DE 1961